

الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية

المستمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة

الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على

الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

(جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها)

قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصبح مطبع

(نبيه)

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح لحاشية ملا أحمد منهواته عليها مفصلاً

بين كل منها بمجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل محبة

موافقة البحث وبعد اتمام ما ذكر تأتي حاشية

عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

(نبيه)

وبأني في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد

والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذلك حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين

والكفوي عليها وكذلك حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة إسماعيل ميميزان ماركيت كوت

﴿خيالي﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أما بعد الحمد لمستأمله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحى سبله * فدونك أيها السارى هذا التبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المسكن الخفي * من شرح العقائد النفسية * أمله أوان الدعه * والاستراحة عن فتور المطالمة * سالكا فيه جادة الایجاز * من غير تعية وإلغاز * وحين ماحت حول لجينه * ورمت تزيين شينه وسينه * ألقته الى خزانة من لا مثل له في العلي * وله المثل الأعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيدي والنعم * ومر بي أهل الفضل والحكم * أخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المسائر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول والاخر * أول مدارج طبعه التقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج

عن طوق البشر بل عن
حد الامكان
لوم يدل الوهم صبت جلاله
ما خيل طيف خيال سالى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره
وهو العزيز الفرد في إقباله
محمود أهل الفضل طرأ كاسمه
وكفى به برهان حسن خصاله
بكامله في الأوج بدر كامل
بحر محيط زاخر بنواله
في كل علم عالم متبحر
في فن حلم عالم بحباله
سبحان عى في فصاحة لفظه
معن بليغ البخل في إفضاله
الصائب الأفكار في نديده
الثاقب الآراء في أقواله
لناس يبذل ليس بمك لفظه
فكأنما ألفاظه من ماله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿شرح العقائد﴾

الحمد لله

﴿ملا أحمد﴾

(قوله الحميد لله ^(١)) أردف التسمية بالتحميد لان الفعل ^(٢) لا يتم ولا يعتد به شرعا

﴿متواتره﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولا ثم بالصفة ثانياً ليماء الى الاستحقاق أعني الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلة الوصف وملاحظته * وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * ونعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لا يخلو عن الصعوبة (منه عني عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لا يدل على الاراداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند التأمل اللهم الا أن يقال دلالة عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشروع (منه عني عنه)

تنزاحم الانوار في وجناته * فكانه متبرقع بفاله وهو الذي عم إنعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا (مام)
أوضح الله غرة الغرة بضائه * ورفع علم العلم باعلانه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المسار رب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الى سماء القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله ولى الاعانة وكفى به وكلاء * قال النارج التحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ماتين بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتنال لحدني الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما قد فزع إما بحمل الابتداء على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور * ولك أن نجعل البناء في الحديتين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لا تنافي للاستعانة بشئ آخر أو للملاسة ولا يخفى أن الملاسة تم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما

مالم يبدأ بهما ^(١) لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله ^(٢) فهو أبتر ^(٣) وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم ^(٤) ومعنى بدء الشيء بالشيء وأبدائه به جعل ما يبدأ به سابقاً ^(٥) على غيره في كونه متعلقاً للأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فان أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جعله سابقاً على الأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرتحل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر ^(٦) * وأجيب عنه بوجوه ^(٧) أحسنها ^(٨) حمل الابتداء على الابتداء العرفي المتمد من حين الاخذ في التصنيف مثلاً الى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل المحنّي بحمل الباء على الاستعانة أو الملازمة فان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية ^(٩) ويذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما ^(١٠) ثم كلامه * ورد بوجوه

(١) ولوقيل ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء والاسم ليس شيئا منهما من أسماء الله تعالى * قلنا ان لفظ اسم مضاف الى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه ههنا لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على ان التبرك بجميع أسمائه وثلاثيهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكأنها من تنتم * منه سلمه الله تعالى (٢) الاضافة بياناً أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتداء ما لا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الافاضل * وقيل معناه بالانتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي مالم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ أقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له (منه) (٤) والمراد في الأصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به (جلي رحمه الله) (٥) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (جلي رحمه الله) (٥) هذا اذا كان متعدياً بالباء وأما اذا كان متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية ففناء الانشاء والخلق (منه عني عنه) (٦) اذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الإطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين اللذين بينهما ترتيب زمني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جملتها ان يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر باخر منهما أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال * وفيه ان احضار الشيئين معا لا يتصور الا لواحد بعد واحد للمتجريد عن جلابيب البدن بالمرة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع ينافي للتسوية بينهما والحديث الوارد فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث * وأيضاً ان التبرك يقتضي ان يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالأخر على الإضافي * والمراد بالحقيقي منهما ما أقاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والإضافي فليرجع اليه (منه) (٨) وجه الاحتمية ان هذا الجواب يوافق العرف (٩) قد يقال إن قصد التيمن والتبرك بشيء مستندع خروجه عن التيمن تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأتي من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله أن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الآثان المتلاقين في حكم أن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان بقاء الملايسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف البين ان ذلك يأتي وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية * والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد أمر زمني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زماناً فلا يتصور ان يكون آناً ابتداءً أن التلبس بهما من غير أن يحل الابتداء أمر أعرفياً وحينئذ (٢) فالجواب هذا لاذك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أدل على المقصود من حل الباء على الملايسة اعني التلبس باسم الله في إتمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يعد كل البعد (٥) ان يجاب عنه بحل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات المتي عن الصفات السكالية محقق للابتداء بالتحديد أيضاً حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات السكالية ولا شك ان التباير الاعتباري كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي أن يعلم أنه لا بد أن تخصص (٧) الكلية المستفادة من الحديث لئلا يتسلسل فليتأمل (٨) (قوله بجلال ذاته) أي عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

قوله المتوحد بجلال ذاته (الظاهر ان الباء صلة المتوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل فعني التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية على نهج حصول الصورة * ومحتمل أن تكون للملايسة حينئذ صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم نحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير . ومنه التكون والتولد وإما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى بحل على السكالك كما قيل في التكبر ونحوه فعني التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية أو السكالية مع ملايسة جلال الذات

(١) وقيل أيضاً حل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملايسة تفيد كون الاسم مصاحباً وملايساً في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفيه بحث (منه) (١) والتلبس بالشيء فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازماً فباء الملايسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بعتمرته أي متلبساً بقبيلته واذا كان متعدياً يستدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور ونحو اشترت الفرس بسرجه أي متلبساً بسرجه فمقتضى بقاء الملايسة التباير وحمية الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لا يكون فائدة لبرادها أما اذا قال أحد اشترت الفرس بسرجه كان لبرادها فائدة واضحة وهي تلبس الفرس بالمرج وحمية انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشترت الفرس برأسه فلا فائدة لبرادها كما لا يخفى (٣) قوله في إتمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامداً عرفاً (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية يناق ما اتفق عليه في ترجيح حل الباء على الملايسة على الحل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد انه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللفظ لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامداً عرفاً وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المنطالع يتحقق في ضمن التسمية جلبي على التلويح (٦) وأنت خير بان الابتداء الحقيقي لا يتصور بالتسمية وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لا يتصور بهما معاً كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولا يحل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) يحتمل أن يكون إشارة الى أنه لا حاجة الى تخصيص الكلية لان الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بعد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محموداً عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلية على الثبوتية وتقديمها على كالمعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجيروت

ولعل التفسير بالنزاهة عن سمات النقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة * ومعنى التوحد التفرد والامتنياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال * وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكمال اذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة ^(١) الواحدة بالشخص بالجلالين * وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم ^(٢) دون التخصيص ^(٣) كما يقتضيه المقام * والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي ^(٤) كما لا يخفى ^(٥) (قوله وكمال صفاته ^(٦)) الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية ^(٧) كالملم والقدرة وبكمالها دوامها وثباتها وعدم تهاها ومن المكشوف اليين ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون متفردا بذلك الكمال ^(٨) كما انه متفرد بنفس الصفات ^(٩) (قوله المتقدس في نعوت الجيروت) المتقدس النزاهة والجيروت مبالغة في الجبر

(١) قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة اذ لو قامت بالجلالين يلزم تواردهما على المستقلين على معلول واحد شخصي لما تقرر في موضعه ان المحل المعين علة تامة لما تحل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام الفزالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما انظراً فلأنه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معنى فلان المراد من الذات في قوله الذات الجلية إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرد بمهاية كلية ككاشف الشمس وكل متفرد بذاته الشخصية (منه) (٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجلية أي لا يكون ذاته الجلية أمراً مشتركاً بين الكثيرين فلا يكون كمالاً أيضاً * الا أن يقال ان الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية فلا مصرية في كونه كمالاً (منه) (٤) لانه يؤهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونها من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (لكنه عني عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كمالاً (منه) (٥) وجه عدم الخفاء من وجوب * أحدهما المدلول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجلية دون الصفات الجلية وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرد الى كمال الصفات دون أنفسها لا يخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الا بحسب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في أسنتهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم الخلق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه) (٩) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

عن شواذب النقص وسماه * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته *

وهو القمر^(١) كما ان الملكوت مبالغة في الملك . هذا ان حل على المعنى المصدري والا^(٢) فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية . ونعوت الجبروت هي الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكنها في تلك الصفة فكانها نفس الجبروت فاضيف ما لها اليها قصد المبالغة^(٣) ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضا كما لا يخفى (قوله عن شواذب النقص الخ) الشوب الخلط والسمة^(٤) العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لدينا^(٥) عليه الصلاة والسلام بهديته لما الى سواء الصراط من لا يمكن احصاؤها كما ان الله تعالى نعم لا يتصور استقصاؤها قرن الصلاة عليه عليه السلام بالتحميد امتثالا لامره^(٦) وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد^(٧) بساطع^(٨) حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع . اراد بالاول^(٩) آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي^(١٠)

(قوله بساطع حججه)
الاولى كون الضمير لله
تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم
من آيات سائر الانبياء
وبجوز أن يكون لمحمد
فساطع حججه من قبيل
أخلاق نبياب

المعجزات أو بالعكس . ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الألوهية^(١١) فلما نسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فاذا ذكره الفاضل المحشي أن الأولى كون الضمير لله تعالى ليفيد^(١٢) أن آية (١) . وقيل من الجبروت معنى الإصلاح أي المصلح لأمور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الإكراه أي الجبر خلقه وحاملهم على ما يريد فرجه بالمعنيين إلى صفة تعالية * وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فإضافة نعوت الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن النعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتى يكون إثبات التقديس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية ان كان له وجه كما لا يخفى (منه) (٢) أي ان لم يحمل على المعنى المصدري فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع إلى المفرد (منه) (٤) ففيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط ففي العام بعدني الخاص من باب الترتي (منه) (٥) النبي انسان بعنه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام والرسول كذلك أيضاً أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فدلالة على أنه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام عتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الأولى أو للإشارة إلى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه) (٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الاثبات تنبها على ان ثبوته ساطع جلي لا يحتاج إلى البيان وما ذكره في سورة الحجج للتأييد دون الاثبات (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملازمة (منه) (٩) أو أراد بأحدهما البراهين العقلية وبالأخرى العقلية { منه } (١٠) كانشقاق القمر وسجود الشجر (منه) (١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والاثبات بالبينات والحجج فبالعكس (منه) (١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البهجة بدون المدخلة منه صلى الله عليه وسلم ليفيد أنها خالية عن شائبة النقص ومدخلة الوهم (منه)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحاميه ﴿ وبعد ﴾ فان

نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي * وأيضاً ان مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد مادعاه وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذ آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أيضاً حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله ^(١)) وأصحابه) هما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخص الآل باهل البيت ولما كان الآل والأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بإبلاغ الشريعة وحفظها أردفهم إياه وأنضمهم في التصلة وإليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق) الاضافة لتحتمل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار الى ^(٢) مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال ^(٣) وقد يناقش ^(٤) فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فكيف تتحقق الاشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد ^(٥) اختصاص به (قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء للموهوم مجرى المحقق والواو محذوف لمطف القصة ^(٦) على القصة والعامل في الظرف ما فهم من السياق أعني أقول . أو على تقدير أما في نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تمويض الواو عنها بعد الحذف * على أنه لا يمنع من اجتماع الواو مع أما كما وقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان

(١) وفي توسيطه بين النبي وآله بلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه (منه) (٢) واعلم ان في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد نحسين للكلام البليغ كما أدرجها الشارح في هذه الخطبة كالمهدي والتفيع والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتمهيد والفوائد * وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد أعجب المحقق الرازي في خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المطلق بذكر كتبه المعتبرة المشهورة على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع البد فوق الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسباً للمقصود (٤) يقال برع زيد على أقرانه أي فاق (منه) (٥) هذه المناقشة انما ردلو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الديباجة مشتملة على الاشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسباً للمقصود سواء دل على مقاصد الفن أو لا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي الكشف أن عطف القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطان المناسبة المصححة لمطف الثانية على الاولى بل من عطف جمل متعددة متسوقة لفرض على مجموع جمل أخرى متسوقة لفرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الفرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه) (٦) والجامع أن ما سبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسببته * أي الجامع بين القستين حتى يصح عطف احدهما على الاخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتمويض كون كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

مبنى علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والفاء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا ^(١) وتزيينا (قوله مبنى علم الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعية ولا الاحكام والشرع * والشرعية ما شرعه الله لعباده ^(٢) أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة ^(٣) الثابتة عن النبي عليه السلام وهي تم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع ^(٤) (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس * والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد ^(٥) دون العمل * والاسلام هو الدين ^(٦) المنسوب الى نينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الآلهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد مالم تستنبط منهما لم يعتد بها وهما ^(٧) يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل ^(٨) الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليهما من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف ^(٩) ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشرعية دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الاول ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منها عليها

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينها وبين أما هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة . والواو حينئذ للمطف فيجوز الجمع بينها وبين أما وفائدة أما تأكيد مضمون الكلام * وما وقع في الفتاح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر أن المراد به المعنى الاضافي * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقبى مثل أصول الفقه ولا يبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشرعية في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ما هو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه) (٤) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه) (٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة والعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) قوله هو الدين الخ (٩) وقد يراد به ما يميز الاديان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانها يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعية وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه) (١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية الشيء لنفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها أساساً واصلاً كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجاً وفرعاً له (منه)

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية في هذه القرينة ترقى في المدح لشئول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفاً وفيه ^(١) تردد والظاهر عدم التوقف ^(٢) وقد براد ^(٣) بالقواعد المسائل الكلامية الكلية وبالعقائد الجزئية المتدرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله واساس الخ على علم الشرائع وفيه ^(٤) بعد ^(٥) كما لا يخفى * قال الفاضل الحشي ويمكن أن يقال أساس العقائد أداتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على أن مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار * ثم كلامه * ولاخفاء في أن هذا لا يفيد مدح كلام القدماء إذ ليس مباحث النظر جزءاً منه ^(٦) في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقاً بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم إذ المصنف منهم * وأيضاً أن المبين في هذا الجزء ما يعرض ^(٧) للمبادي دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم ما بين فيها أنفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المنطق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه ^(٨) بل نقول هذا في الحقيقة جمل أدبي العلوم الفلسفية أعلى العلوم الاسلامية ورئيسها ^(٩) إذ مباحث النظر نفس المنطق غير أنهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لثلا يحتاج أشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين أن مجرد جملة جزء لا يخرج عن هذه الحقيقة * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضاً رئيس العلوم إذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضف العلوم أشرفها إذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل ^(١٠) (قوله للنجي عن غياهب الشكوك ^(١١) وظلمات الاوهام ^(١٢) من قيل لحن الماء * الفيهاب جمع الضباب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الضباب بالشك زججان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الإضافي ويمكن أن يراد المعنى القبي فنسبة الوهم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجي عن غياهب الشكوك إشارة الى فائدة من فوائده والفيهاب ما اشتد سواده فلزججان الشك على الوهم أضاف الفيهاب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) بمحتدل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جواباً عن قوله وفيه تردد * وثانيها أنه لا شك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية فينشد يكون لقوة قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولا يبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد إذ لا يتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع) (٥) أي في عطف أساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في محته (منه) (٦) إذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٧) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزءاً منه منكر جداً فضلاً عن كونه مختاراً (منه) (٨) من الصحة والفساد (منه) (٩) أعني الحواشي المضدية (منه) (١٠) وليس كذلك بل خادمها كما صرح به الشيخ (منه) (١١) وجهه أنه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام التأخرين (منه) (١٢) لا يبعد أن يراد بالشكوك والاهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة إذ هي لا تخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم يتحمل حالاً فكانها شكوك وأوهام كسراب بقية يحسب الظمان (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فانها لا يحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٣) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لا يخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسخي *
أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل^(١) من هذا الفن^(٢) على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في
ضمن^(٣) فصول^(٤) * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك أقرب من العلم لتساوي الطرفين^(١) بخلاف الوهم إذ هو الجانب المرجوح * ولعل
الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قريباً وبسداً إلى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة
التقليد إذ به يرتقى من مرتبة التقليد إلى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في
مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام)^(٢) هو الملك المعظم أشار به إلى نفاذ
حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام واتقيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله نجم الملة^(٣) والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار إذ الوضع الإلهي الذي مر ذكره دين من حيث أنه يطاع
وينقاد له وملة من حيث أنه يجمع عليه . وقيل من حيث أنه يعلى ويكتب . وشرع من حيث أنه
أظهره الشارع وناموس من حيث أنه أوحى الله به إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى
بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبليّة
أو لحبي . بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماؤه تعالى أضيفت إليه تشريفاً . ويظهر منه
أن المراد به هو المعنى الإضافي (قوله على غرر الفرائد) الفرر جمع غرة بالضم وهي في الأصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم . وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي
الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الألفاظ الدالة على المعاني
والمسائل التي بتفرد كل واحدة منها بمسألة من مسائل الفن . وتلك الألفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله نجم الملة والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من
حيث أنها تطاع دين ومن
حيث أنها تعلى وتكتب
ملة والاملال هو بمعنى
الاملاء وقيل من حيث
أنها يجتمع عليها ملة (قوله
في دار السلام) أي الجنة
سميت بها لسلامة أهلها
من كل ألم وآفة ولأن
خزنة الجنة تقول لاهلها
سلام عليكم طيبم فادخلوها
خالدين ولأن السلام اسم
من أسماؤه تعالى فأضيف
إليه تشريفاً * ومعنى هذا
الاسم هو الذي منه وبه
السلامة فوجه تخصيص
هذا الاسم بالإضافة ظاهر

(١) ولا شك أن الأقرب إلى الحق أصعب دفقاً وإزالة من الابد (منه) (٢) الهمام
بالفارسية كمي بزرگ والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة
إما من ملئت الثوب بمعنى خطته أو من أمّلت الكتاب بمعنى أمليته وفي كل منهما معنى الجمع
(منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الأنبياء من أمّلت الكتاب إذا أمليته كذا في
تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو السكل على البعض
(٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله
في ضمن متعلق بفرر الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التي هي في
ضمن فصول أي في ضمن الألفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد
يصلح لأن يجعل فصلاً على حدة بأن يكون فائدة كل مسألة من هذا المختصر مقدار فائدة تحصل
من الفصل الذي هو مشتمل على غير المسائل مثلاً وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً إلى غرر الفرائد
وأن يكون راجعاً إلى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الألفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد
للدن (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى
المفصول أي الممتاز واتمّع عن كل لفظ من الألفاظ الدالة على مسألة من مسائله بالفصل دلالة على
أن كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب بماعده (منه)

(قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعها بدل من الطرفين أو بيان لما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الأعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا (١١) العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا

تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عنه تعالى

وانشاء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التقيق والتهديب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحاً يفصل بجملة * وبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تقيق * وتنبه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤل لئيل الصمة والسداد * وهو حسي ونعم الوكيل

بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورده بعض الفضلاء أيضاً بانه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى * ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وبدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم

قواعد الدين (قوله وانشاء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر وفصوص أي خيار . وفص الشيء صفوته وخلسته * والظاهر انه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله فحاولت الخ) رتب بالفاء إشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله طاويا كشح المقال) حال من المستكن في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال^(١) (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد^(٢)) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر ما يتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر مبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ثم كلامه * وقوله وكذا على حسي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى يحسبني لكنه في المال عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل المحشي عنه بأنه يرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ثم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح في التركيب^(٣) بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظرأ اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا : المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً . كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله (١) الاملال ايصال الملل (منه) (٢) عملاً بمقتضى الحديث النبوي خير الامور أوسطها (منه) (٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التنبه على انه لا بد من التأمل للتوجيه (منه)

الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير بمنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه

﴿ اعلم ﴾ أن الأحكام الشرعية

تعالى (بالقنارد ولا نكذب بآيات ربنا) الآية إلى جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام^(١) وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة استحسنة ونص في أوائل أحوال المسند على جواز ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بسطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يرده ويقدر فيه وانما مقصوده^(٢) هو الرد والقدر الزاما على المصنف^(٣) لانه لا يسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم^(٤) أن الأحكام الشرعية) أي المأخوذة من الشرع^(٥) كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الاخذ لاجل الاعتداد من غير أن يتوقف أثباته عليه ويستقل العقل بأثباته كأكثر المسائل الكلامية أو لاجل الاثبات بأن لا يستقل العقل بأثباته ولا يكون له طريق للاثبات سوى الشرع كالمسائل المينة في علم الفقه * وانما قلنا كأكثر المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية^(٦) والحشر الجسماني وما يتعلق به * ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض عما لا طريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبت الحكماء * واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر إلى آخر^(٧) إيجاباً أو سلباً^(٨) وفي اصطلاح المنطقي على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول^(٩) وفي اصطلاح الاصولي على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير^(١٠) * والاقرّب هو الاول^(١١) ثم الثاني وأما الخامس فقال الفاضل المحشي انه غير مراد هنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته^(١٢) ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه^(١٣) تأمل

(١) حيث قال ليس عطفاً على رد فيدخل تحت التثني ويكون المعنى ليتنا لا نكذب بل هو عطف على التثني عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم وتعميد وتوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كعطف الاحوال بالموضوعات فيدرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أي وجوب الرؤية في الآخرة (منه) (٧) (قوله نسبة أمرا إلى) أي على وجه الاذعان (منه) (٨) أي نسبته إليه بالإيجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح * وأنت خير بأن ما وقع في الرسالة الشمسية من أن الحكم اسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً صريح في أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على ما في التلويح فعر في وان فسر بالادراك كما في الرسالة فصطلح ومع هذا لا يخلو عن ساجدة (منه) (٩) وقوله وعلى المحمول (أي المنسوب إلى الموضوع) (منه) (١٠) معنى الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو التنبأ أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) (قوله والاقرّب هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالتالث (منه) (١٢) من الاحوال المينة في علم الفقه (منه) (١٣) (قوله ما ادعى لزومه) لا مطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمة والاباحة والكراهية (منه)

(قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً وادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد هنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته استدراك قيد الشرعية لاهم الآن بمحمل على التجريد في الاول أو التأكد في الثاني أو بجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجه ظاهر أو الثاني فيثبت بجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكية وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلاً لا يتوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية انما يمتد بها اذا أخذت من الشرع

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق قال امر ظاهراً (١٣) وإنما لم يشتر التعلق بنفس العمل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فصل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية الميئنة في علم الفقه أو تصحيح العمل والايان به على الوجه الذي أمر به الشارع (١) وإنما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وإرشاداً على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه (٢) نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم (٣) أو بالنسبة بالطرفين (٤) أو بأحدهما (٥) أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع (٦) أو الجزئي بالكلي (٧) أو ذي الغاية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل (٨) أو جعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة * ولو قيل العمل يعم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول * قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح * لا يقال حينئذ بشكل بمسئلة النية شرط الوضوء (٩) لانه يأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع ما يترجمهم أن موضوع الفقه أعم من فصل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم مأول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت * وإيراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق به * أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة * وكذا مسألة المجنون والصبي راجعة الى فصل الولي (١٠) فيكون مرجع الكل الى فصل المكلف تأمل (١١) (قوله وتسمى الخ (١٢)) أي ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لاننا لا نسلم أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما يتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك يتعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ان أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة * أو بالنسبة الخ ان أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً أو بالحدوث المنتسب الى الموضوع * أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولي * أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) ان أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى الصرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٨) (قوله أودى الغاية بالغاية) اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٨) بمعنى ان الغرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أي بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع * وجعل الاضافة بيانية لا يخلو عن تكلف كما تشعربه عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف ما من شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله ويسمى الخ) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه)

ما قيل وبالجمله تعميم موضوع الفقه كما لم يقل به أحد

في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علم الاحكام الثانيه ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووجدته حينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل * وما يترجمهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا منهم عدوا علم الفرائض باباً من الفقه

وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء تندب فيه النية * ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام بالاصولى فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ما ينبغي ^(١) (قوله ما يتعلق بالاعتقاد ^(٢))
تعلق المعلوم بالعلم ^(٣) هذا ان حل الاعتقاد على معناه الحقيقى * وأما اذا أريد به المعنى المجازي أعنى
الاعتقاد به فالتعلق من قبيل مامر ^(٤) وإنما لم يقل بكيفية الاعتقاد كنفاء بما قبله * أو إشارة الى ان الحكم
متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولاخفاء في أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة
المؤخرين سبأ على طريقة من جعل مباحث النظر جزءاً منه فلا اذ هي مما تعلق بكيفية العمل
دون الاعتقاد * ^(٥) وتخصيص العمل بالأعمال الظاهرة لا يجدى نفعاً * ^(٦) وقد يقال الظاهر
أن الفرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد ^(٧) ويؤيده ما ذكره قدس سره في
شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
والثاني ما يقصد به العمل * ثم كلامه * وليس بمنحصر اذ علم الأصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام
الشرعية وليست شيئاً منها * ^(٨) وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت مما تعلق بالشرع لكنها
ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخرج عن المقسم بقيد
الوحدة المعبرة في جميع التفسيرات ^(٩) كما هو المشهور ^(١٠) (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أى بالاحكام المتعلقة
بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة ^(١١) كما هو المناسب لما سيجيء
عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل ^(١٢) أو التصديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعلم

(١) فيه ان المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب واخوانه ولا شك أنها فرعية من غير خدشة (منه)
(٢) سواء كان حقاً أو باطلاً لان الخطيئة من أبواب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام وان
كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد ما يبلغ الى حد الجزم دون المطلق لان المقلد ليس من أبواب علم الكلام
تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أودى الفاية بالفاية اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس
الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحل الاول على الإيجاب
الكلى والثاني على رفعه عملاً تساعد العبارة (منه) (٥) الا أن يعتبر الإيجاب الكلى في أحد القسمين
ورفعه في عدله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلبة وفيه نصف (منه)
(٦) إذ الكلام في عدم جامع التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص في القسم
الاول لا يوجب التعميم في الثاني مع انه يلزم عدم الانحصار * نعم يفيد لو كان الثاني رفعاً للاول وتقيضاً
له وليس كذلك (منه) (٧) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم في هذين القسمين أى
ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (٨) الا أن
يراد بالشرعية ما يتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن بين
فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوماً شرعية تأمل (منه) (٩) بالمعنى
الذى أشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذ التحقيق أن المعتبر
في علم الاحكام هي الملكة لانها تزايد يوماً فيوماً والضابطة فيها هي التهور التام * وسياق تحقيقه ان شاء الله
تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح في
التلويح (منه) (١٢) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجباً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه (١٥) والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين

الاصولين والمناصرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر باحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم

هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الصفات الاخذ ببعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل الخ) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم بيزكة حجة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى التفات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً . وتقرير مباحثهما (١) فروغاً وأصولاً . الى أن حدثت الفتن بين المسلمين . وغلب البغي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء . وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط . وعميد القواعد والاصول . وترتيب الابواب والفصول . وتكثير المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها * وتبيين الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المذاهب والاختلافات .

(١) قوله مباحثهما في نسخة مقاصدها اه مصححه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكية بعد الاشارة (١) الى الاطلاقين تنبيها على انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع) ولا تترك لولا خطاب الشارع أو لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث انها كموارد للشارعية (٢) يسمى بالشرائع (قوله وأشرف مقاصده) (٣) ولعل اثبات وجود الصانع من قيل علم الصفات (٤) (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقلة الخ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام * وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وضمير تسمى راجع الى الاحكام والاحكام اما النسب الخيرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الانتفاع (منه) (٣) فتكون التسمية بها من قبل تسمية الكل باسم أشرف أجزائه أو نزل ماعداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل (منه) (٤) والافئلة الوجود أشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه الفوز والنجاة في الدارين وكذا الصفات ان حلت على الصفات الوجودية واما ان حلت على مايم السلبية والفعلية فلاشئها على الوجودية أو بالقياس على ماعدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد على تقرير تميم الصفات اهتمام بشأنه (منه)

عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قسم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي هذه الامور بسبب استغنائهم لاما توهم من عدم اشرف والمقابلة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دون في الفقه مع انه من التابعين

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من السبب الخبرية أو المحمولات المنسبة الى الموضوعات فينتجه عليه أن المفيد عين^(١) المفاد* واجيب عنه تارة بان التعابر الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال* وأخرى بان المراد من الاحكام هنا الاحكام الجزئية المدرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة^(٢)* وفيه أن الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة* والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف^(٣) الكلام لعدم تصور الاصل والفرع^(٤) في أكثر مسائله مما ياباه التقييد بقوله عن أدلتها* وأنت تعلم ان هذا القيد كإبائي عن الجواب الثاني كذلك يأتي عن جمل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تفصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الفية دون المعرفة والعلم* وحق الجواب هنا وان كان فيه خروج عن السباق^(٥) جمل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط^(٦)* أعني التهيأ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة^(٧) الاحكام عن أدلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها وإنما يبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني أن يكون عنده ما يكفي في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعي زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري* ويمكن الجواب عنه بان يحمل الموصول عبارة عن الالفاظ^(٨) الدالة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام^(٩) عن الأدلة التفصيلية* ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة^(١٠) حيث قال في الجواب المصروف هنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الامن حيث الوجود لان المفيد للوجود لابد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فرجع الى افادة العلم بنفسه فتدبر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الكل والمفاد هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكل (منه) (٣) بل في الاصول أيضا بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمي تأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع أنه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال إن أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (٨) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) قوله معرفة الاحكام أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) قوله من المسائل المدللة الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحينئذ المراد بالمدللة المعنى القوي لا الاصطلاحي تدبر (منه)

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ) ان قلت معرفة نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد ما قلتم المرف هنا هو المسائل المدللة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها* ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر و مثلاً وقد يقال التعابر الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال وأما جعل المصروف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسباق الكلام أعني قوله عن تدوين العلمين وتعميد القواعد وترتيب الابواب يأتي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم قفافة المقلد وليس بفقيه اجماعاً وغاية ما يقال أنه كما أجمع القوم على عدم قفافة المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين إنما يتأتى بأن يحمل للفقه معنيين وعدم حصول أحدهما في المقلد لا يساق حصول الآخر فيه

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً

(١) لان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها (٢) وأنت خير بانه يرد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيهاً (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار (٤) التهيئ التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالماً (٥) ومستحضراً لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسألة أو مسئلتين فقيهاً وليس (٦) كذلك * وأيضاً إن اطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار اليه ولا يعتبر في الباقيين تفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك ان المعرفة عن الأدلة تشعر بكونه استدلالاً فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل المحمدي فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال * ثم كلامه * وأنت خير بانه حينئذ بطل الجمع وان صح المنع * وانما قيد الأدلة بالتفصيل لان العلم بوجود الصلاة لوجود المقتضي ليس من الفقه * مثلاً اذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضي لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود الثاني لحليتها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقهاً ما لم يعلمها ويستنبطها من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى انما الخمر الآفة فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالاً) أي معرفة أحوال الأدلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال والأدلة

(١) فيه أن المقادير أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الاحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها يشعر بالاستدلال فخرج المقلد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير الجهد (منه) (٣) وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤالات ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لا بد من أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الاحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لا بد أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قاله قدس سره في الطول في بحث المقدمة وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستنداً الى أدلتها (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقاً بمعرفة وأما إن جعل متعلقاً بالاحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الاحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة يشعر بالاستدلال بملاحظة الحثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بجهد الا كتاب * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام فقيه مثل مامر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه • ومعرفة العقائد عن أداتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا • ولان مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً حتى إن بعض المتغلبه قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخالق القرآن • ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة • ولانه أول ما يجب من العلوم التي آمننا علم وتعلم بالكلام

(قوله في افادتها ^(١)) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى أن يكون البحث عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الادلة الاحكام على وجه تعرف به كيفية استنباط الاحكام من الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها • ونكتة ترك التقييد بقيد الادلة ههنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة ^(٢) (قوله ومعرفة العقائد ^(٣)) ان عطف على الموصول فالامر ظاهر لكنه خروج عن السباق ^(٤) وان عطف على معرفة الاحكام ففيه مثل مامر سؤالاً وجواباً على ما عرفت • ووجه تقييد الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على غلط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان مباحثه الخ) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا ^(٥) موقع الباب والفصل في كذا وكذا فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تقييد الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسألة الكلام) بانه مخلوق أو غير مخلوق • ولانه سبب لتدوينه (قوله حتى إن بعض المتغلبة الخ) روي أن بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال قتل كثيراً من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته (قوله كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل المحشي عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً لقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورثاً لقدرة • ثم كلامه • ولا يشبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق وأن لنا أيضاً علماً نافعاً في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق بطريق الآلية والخدمة ولهذا سمي خادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا باعتبار الذي توهمه الفاضل المحشي • وقد يوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستعداد في تحصيل المبادي الا ان الاستعداد من النطق باعتبار انه يبين ما يمرض للمبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه يبين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم ^(٦) والآلة والثاني بالرئيس ^(٧) • وقد يقال ان هذا راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

(قوله كالمنطق) للفلسفة
عد في المواقف كونه بازاء
المنطق وجهاً آخر مغايراً
لكونه مورثاً لقدرة على
الكلام وجمعها الشارح
رحمه الله نظراً الى ان
كونه بازاء المنطق باعتبار
انه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد قوة
على النطق فيؤول الى كونه
مورث القدرة

(١) وبقي افادتها خرج علم المنطق • وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فافهم (منه) (٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لا يخلو عن الإشارة الى أن مادو المختبر في الفقه لا يلبق أن يعتبر فيها وبالعكس من ملكة الاستنباط كما أشرنا لكان له وجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنواناً بل العنوان مدخول في كافي قولهم المقالة الاولى في القضايا (منه) (٦) أي من حيث انه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي خادم العلوم (منه) (٧) أي من حيث انه يبين مبادي العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولأنه إنما يتحقق بالمباحة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب • ولأنه أكثر العلوم خلافاً وتزاعافاً فتشدد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام • ولأنه لا يثبت له على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغله فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً إذ لو لم يقيد به إصناع ما قيد الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لاشركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية غريب ذكر كلامهم

(١) (قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني لأجل كونه أول ما يجب من العلوم التي أطلق وسمى بهذا الاسم أولاً (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل نخصك بالعبادة (٢) وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته إنما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره لا أولاً ولا ثانياً فما وجه التخصيص به ثانياً؟ فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة إلى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزاً) أو تفضيلاً (٣) لأنه وإنما تعرض لوجه التخصيص هنا دون سائر الوجوه لأن هذا الوجه يقتضي تخصيص أولاً لا مطلقاً بخلاف سائر الوجوه فانها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولأنه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لا يثبت له على الأدلة القطعية) لأن المعترف به هو اليقين بخلاف سائر العلوم الإسلامية (٤) فإن الظن كاف فيها وأنت خير بان الابتناء على الأدلة القطعية أكثر لأن البعض منه كسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق بها وكسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) يقيد به لأن البعض منه كائناً الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل والادار (٥) ولعل التقييد بعدم القطع بتأييد الكل به • وقد يقال أن الكل مقطوع التأييد إذ كون البحث على قانون الإسلام (٦) معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق (٧) أو الأعم الضووري (٨) الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور والمتعارف (قوله وتغلغله) التغلغل للدخول يقال تغلغل الماء في الشجر إذا تغلغلها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل المحشي أي ما يفيد معرفة العقائد

(١) وجه التدبر أن هذا الوجه وإن كان يرجع إلى الوجهين الأولين لكنه باعتبار الجبنة يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وجبت أن يكون الضمير في قوله خص راجعاً إلى العلم والضمير في قوله به راجعاً إلى الاسم • ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعاً إلى الاسم وضمير به راجعاً إلى العلم وكان مدخول الباء مقصوداً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيماً للاسم إذا امتياز المسمى بالاسم إشارة إلى تعظيمه وتشريفه (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الإسلامية) قد يقال إن الثابت بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالإجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم • وأجيب بأن المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو مجامع الظن العقلي (٥) وفيه أن مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الإثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الإسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بأن لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جماع بين القل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الإمام الغزالي (منه)

(قوله وثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف (٢٠) واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئاته على ما ورد في

الحديث الصحيح لكن ما لهم إلى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين مانوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجي ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق إلى الجاهل والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار يتنافي كونهما دارين ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارين ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين

والمعظم خلافاته مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد . وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله بقر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة . وهم سوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه * ثم انهم قد توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والاحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعاً والآخرا عاصياً والثالث صغيراً فقال الاستاذ الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري فان قال الثالث يارب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني الى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب اني كنت أعلم ثم كلامه * ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافاته ^(١) الخ) يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الإسلامية * وهم الذين يتوجهون إلى القبلة وتمسكون بالكتاب والسنة هماً مع غير الإسلامية فالقدماء قلما حارلوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف المسلمين إذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يجبه أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية تدبر فيه ^(٢) (قوله لأنهم أول فرقة الخ) لا يخفاء في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب ^(٣) تأمل (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل مأمور ^(٤) كما لا يخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل الحشني بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بان الكافر

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وشدة امتداده كما في مسألة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافات مع الفلاسفة (منه) (٢) وجه التدبر أن غير الإسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لأنهم وإن كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) ومن خالف أولافه يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لأن له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه) (٤) يعني لا يدل على الأولوية لانه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * اللهم إلا أن يقال هنا مقدمة مطوية وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون المعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

(ينصرف)

خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله

فأدخل الجنة دخولها مثاباً بها ومستحقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرغ على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول إلى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار

(قوله فكان الاصلح لك
أن تموت صغيراً) ذهب
معتزلة البصرة الى وجوب
الاصلاح في الدين بمعنى
الانفع وقالوا تركه يخل
أو سفه يجب تنزيه الله
تعالى عن ذلك * فالجبائي
اعتبر في الانفع جانب علم
الله فأوجب ما علم الله
نفعه فلزمه ما لزمه * وبعضهم
لم يعتبر ذلك وزعم أن من
علم الله منه الكفر على
تقدير التكليف يجب تعريضه
لثواب فلزمه ترك الواجب
فيمت مات صغيراً * وذهب
معتزلة بغداد الى وجوب
الاصلاح في الدين والدنيا
معاً لكن بمعنى الاوفق في
الحكمة والتدبير ولا
يرد عليهم شيء * (قوله فسموا
أهل السنة والجماعة) وهم
الاشاعرة هذا هو المشهور
في ديار خراسان والعراق
والشام وأكثر الاقطار *

وفي ديار ما وراء النهر
أهل السنة والجماعة هم
الماتريدية أصحاب أبي منصور
الماتريدي * وماتريدية
من قرى سمرقند وبين
الطاشقين اختلاف في بعض
المسائل كمسئلة التكوين
وغيرها

منك أنك لو كبرت لمصبت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الاشعري فان قال
الثاني يارب لم تمتي صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فهت الجبائي وترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة
فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثير أمن الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
من ابطالها وهم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآلهيات وخاضوا في الرياضيات حتي
ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده ^(١) تأمل * ثم كلامه *
يعني أن الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعنى الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقاً
سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة
أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله ^(٢) * ولو قيل لم يؤول كلام المعتزلة بمثل ما أول
به كلام الحسن بأن يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذي عد العمل
ركناً منه لا الايمان الشرعي الذي هو الاساس في دخول الجنة حتي لا تلزم المنزلة بين الايمان الشرعي
وبين مقابله * قلنا لان قدماءهم صرحوا بأن من أدخل الطاعة ليس بمؤمن شرعاً * قيل في الجواب
عن الاعتراض الاصل أن الحسن اراد بالمنافق في الاعمال ^(٣) لا بالمنافق في الدين أعني من صلحت
سريره وظهر فساد به والايمان المنفي الايمان الذي عد العمل ركناً منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده
ويؤيده محل النزاع وهو أن مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان أم لا يعني من أدخل الطاعة مع
صلاح الباطن هل خرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع الى مذهب
الخوارج ^(٤) * وقيل أنه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أي من اليونانية
وفي اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل ^(٥) ثم سميت بها الحكمة ^(٦) (قوله فيما
خالفوا فيه الشريعة) أي فيما ليس على قانون الشرع (قوله وهم جرا) أي تعال يا من يخاطب بهذا
الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا تجر جر سلسلة خوضهم ومجادلتهم وخططهم أو سلسلة ما خاضوا
وحاولوا وخططوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن يسطف على مقدر يعني اسمع ما تلونا
عليك وهم جرا (قوله الى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام مايم الذات والصفات أعني
الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس بأشبات منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه
جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أدخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمناً
لان الكل ينتفي بانتفاء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما
الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فاذا اتقى العمل
الصالح لم يكن مؤمناً عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافق المنافق العرفي وهو
من يخالف سره علنه مطلقاً (منه) (٤) والمراد بالمنافق في الاعمال هو الفاسق (منه) (٥)
(٦) وهو أن مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في
تلك اللغة (منه) (٦) وسأتي في كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة في اليونانية (منه)

كاد لا يميز عن الفلسفة لولا اشتباهه على السمعيات . وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجملة) هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدينية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالدلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمتعنه قائما هو لالتصص في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين والخائض فيها لا يقتصر إليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والسنة (قوله وبالجملة) أي حاصل ما فيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وأنت خير بأن قوله وبالجملة ليس بواقع موقعه ^(١) إذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والأدلة ^(٢) ولم يكن له في السابق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما نقل الخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوهم من المباحثة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبني الكلام الخ) جواب سؤال كأنه قيل لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) أي المسبوق وجوده بالعدم ^(٣) والمخرج من العدم إلى الوجود بمعنى ما كان معدوما أولا ثم وجد * وأما الحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكماء * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الأعيان والأعراض على ما سبقنا وإنا أسندنا إلى الوجود تساعيا ^(٤) إذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به (واعلم) أن الاستدلال بهما من جهة الحدوث ^(٥) مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكماء وإنما أثر الحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود الصانع) الإيجاد إن كان مسبوقا بالعدم فهو الصنع والافعال الإبداع فإثر الصانع لا يكون إلا المحدثات ومن هنا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن إثبات الواجب مطلب الحكماء * ولا خفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه) (٢) وإنما لم يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثا عن الذات والصفات لأنه لا يستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومته لأنه لا يتم في كلام القدماء (منه) (٣) زمانا كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التسامح ما أشرنا إليه في الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولى إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإن عطف على المضاف إليه فالوجود أعم منه ومن الرابطة والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية ولكن لا بد من اعتبار إيجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السؤال على صرافتها بدون اعتبار إيجابها لا تكون مشكلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السميات ناسب تصدير الكتاب بالنبية على وجود
مانشاهد من الايمان والاعراض

المستدل عليه والا فلا^(١) مدخل له في الاستدلال والمنائية^(٢) تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب
فساد المحدثات يبرهان التمانع على ما بين في موضعه (قوله وصفاته) أي النبوتية ولعله أشار الى
الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الاعم منها* ويحتمل أن يراد بها ما يعم السلبية أيضاً وافراد
التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم* والظاهر منه بان العقل مستقل في اثبات الصفات كلها
وليس كذلك^(٣) على ما مر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال^(٤) من وجود المحدثات^(٥) الى سائر الخ
وفيه ميل الى المعنى^(٦) لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع* وأنت
تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السميات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فلينأمل
(قوله سائر^(٧) السميات) أي التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من
الحشر الجبرائي وما يتعلق به^(٨)* وفي عدسثة النبوة من السميات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل
به العقل* وفيه نوع ايماء الى أن البعض من الصفات سمي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان
بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السميات^(٩)* ولا خفا في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب
تأمل (قوله بالنبية) تنبيه^(١٠) على أن التنبه عليه بدبي والمنازع مكابر للبديهة* لا يقال كيف
تكون مشكلة الفن بديهية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادئ مع أن المسائل قد تكون
بديهية^(١١) (قوله على وجود مانشاهد^(١٢) الخ) والظاهر المناسب لما فرغ عليه من قوله فقال قال الخ
أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال في الكلام مضاف

{ ١ } قوله فلا مدخل له الخ* يعني أن وجود المحدثات يدل على أن الحدث ثابت سواء كان الحدث
مؤثراً في القديم أولاً ولو كان لذكر الصانع بمعنى ما فهمه الحشى مدخل في الاستدلال لما دل وجود
المحدثات على الحدث اذا كان مؤثراً في القديم أيضاً ولما يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب
{ منه } { ٢ } بل قس الكلام المبني عليه { منه } { ٣ } اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض
لا يثبت الا بالسمع { منه } { ٤ } لتضمن الاستدلال معنى الانتقال { منه } { ٥ } وفي ضمير منها
احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال
{ ٦ } فكانه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها { منه }
(٧) السائر مشتق من السور بمعنى قبة ما كل ومنه الباقي* في الكشف ان المرابي هو السائر
بمعنى الباقي وقد استعمله صاحب الكشف بمعنى الجميع { منه } (٨) من أسباب السعادة والشقاوة
من الايمان والكفر والطاعة والمعصية { منه } (٩) بان يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح أعني
ما يتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد { منه } (١٠) التنبه يستعمل في
موضعين الاول في حكم علم ضمنا مما تقدم والثاني في مقام يكون التنبه عليه بديهياً { منه }
(١١) لكنه خلاف رأي الشارح { منه } (١٢) ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ
الكتاب بدل الكلام مع أن السوق يقتضى أخذ الكلام بدله حيث قال في جانب المقدم لما
كان مبني الكلام { منه }

ونحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الا هم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والمقائيد والاديان والمذاهب

مخدوف^(١) أي جنس ما يشاهد (قوله ونحقق العلم) أي بمعنى الوقوع والوجود الرابطي دون الوجود المحدولي اذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لا يقولون بالتثاني لافي الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرف الله دون علمته (قوله فقال) يعني^(٢) لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات ونحقق العلم بها فقل قال أهل الحق * وأنت خير بان المناسب^(٣) لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون أن يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر^(٤) من السياق^(٥) والاقصا على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف مقاله الفاضل المحشي^(٦) الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * ثم كلامه * مع أن قول المصنف فيما سيأتي والاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما ياباه^(٧) (قوله وهو الحكم المطابق) الفرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق واما الرتبة المطابقة فتعبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظورا في هذه المرتبة الا أن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي^(٨) أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع^(٩) فالمرضي عند الشارح هو الاول^(١٠) ويؤيده قوله باعتبار اشتغالها الخ (قوله للواقع) أي الثابت المتحقق في نفس الامر^(١١) من غير اعتبار المعبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال والمسمى بمضمون القضايا * واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء^(١٢) والامر هو

(قوله قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكرا اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

(١) أويتوسع فيما يشاهد لكنه خلاف رأي الشارح { منه } { ٢ } حيث رتب بالفاء وقال فقال { منه } { ٣ } أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع القول فلا يصح أن يقال فقال قال { منه } { ٤ } وانما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الاشارة الى وجه ترتيب ما ذكر في الكتاب بالتصدير بهاتين المستثنتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات فحينئذ يكون المقول مجموع مافي الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر { منه } { ٥ } أي من تصدير الكتاب بهاتين المستثنتين أعني ثبوت الحقائق ونحقق العلم بها ويؤيده التصريح بالرد وقصره على المخالف في هاتين المستثنتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي { منه }

(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً { منه } { ٧ } ولعل الاعادة لطول الكلام أولا لاهتمامه والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال ان ذلك مشعر بان القول مجموع ما ذكره في الكتاب { منه } { ٨ } أي الوقوع واللاقوع { منه } { ٩ } أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع { منه } { ١٠ } وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون المفارقة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فلا اعتبار { منه } { ١١ } ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر { منه } { ١٢ } ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار { منه }

باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل • وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته^(١) والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع^(٢) وبه صرح الكاتب في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتغالها^(٣)) اشتغال الكل على الجزء مشعر بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتغال (قوله وقد يفرق الحق^(٤)) لا خفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله وأما الصدق^(٥) الخ صريح في أن المرضي

عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما^(٦) إلا من حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لا تنصور إلا بين الشئين وتقضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فإذا نسب الواقع إلى الحكم بأن يقال طابق الواقع^(٧) الحكم كان الواقع منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً ثانياً فإن عكست النسبة^(٨) كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقع منظوراً ثانياً فانتساب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كفي الصورة الأولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كفي الصورة الثانية اعتبارهما من جانب الحكم • فللحكم هيتان^(٩) • هيئة من جهة المفعولية وهي المطابقة بفتح الباء • وهيتان من جهة الفاعلية وهي المطابقة بالكسر والاول هو المسمى بالحق والثاني بالصدق • وإنما سمي حال الحكم بالاعتبار الأول باسم الحق لأن المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت • ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد^(١٠) المتضامين^(١١) من هذه الإضافة بوصف المتضائف الآخر^(١٢) الذي كان له في نفسه مع قطع

(١) فإذا قلنا البياض عرض في نفس الأمر فمعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظته العقل لوجده كذلك أو متصفاً به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم والتالي (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الخ بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الخ دفع دخل كانه قبل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الأقوال • وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق بينهما • وإنما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق إذا المطلق على الأقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة إذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق وإن كان بمعنى الصادق (منه)

(٤) وأيضاً الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وإنما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لأن الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بأن يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أي بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيتان هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضافهما باعتبار المطابقة والمطابقة (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٣) أي في صورة العكس بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه)

(قوله فقد شاع في الأقوال)

يشير إلى أن الصدق قد

يطلق على غير الأقوال •

قال في حواشي المطالع

يوصف بكل منهما القول

المطابق والعقد المطابق

(قوله تعتبر في الحق من

جانب الواقع) إذ المنظور

أولاً في هذا الاعتبار هو

الواقع الموصوف بكونه حقاً

أي ثابتاً متحققاً وأما

المنظور أولاً في الاعتبار

الثاني فهو الحكم الذي

يتصف بالمعنى الأصلي

للصدق وهو الانباء عن

الشيء بما هو عليه وهذا

أولى مما قبل سمي الاعتبار

الثاني بالصدق تمييزاً

فمضى صدق الحكم مطابقتها للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايها (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم اخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه * فلحق ثلاثة معان *
 أحدها الثابت بأن يكون صفة مشبهة * وثانيها المطابقة المذكورة (٣) وهو بهذا المعنى منقول من الاول
 وثالثها الصفة المشبهة للماخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه * وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني (١) انما
 سمي صدقاً (٢) قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أخيه (٣) وقال الفاضل الحنفي لان المنظور
 أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
 عليه * وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليتأمل * ثم كلامه * وأنت خير بأن
 ما ذكره الحنفي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع (٤) والقول
 بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب (٥) فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه * ولعل هذا منشأ
 الامر بالتأمل * وكذا منشأ عدم التفاهة قدس سره اليه في وجه التسمية بالصدق * فان قبل لم يكن
 الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما
 وجه الترجيح * فتنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني فانه حال المنظور
 ثانياً فالتقل من حال المنظور أولاً راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (قوله
 فمضى صدق الحق) هذا تفريع على قوله بأن المطابقة الحق قدمه مع ان السوق يقتضي التأخير لثلاث
 يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه في اللوضمين (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايها)
 السوق يقتضي أن يقال مطابقة (٦) الحكم ايها * وما ذكره الفاضل الحنفي من أن مفهوم قولنا مطابقة
 الواقع ايها وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً
 للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقة وانما الكلام فيه * وكذا القول بأن الكلام هنا محمول على
 التسامع في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمرنى هنا كون
 الحكم بحيث يطابقه الواقع

(قوله ومعنى حقيقته
 مطابقة الواقع ايها) فان
 مفهوم قولنا مطابقة الواقع
 ايها وصف للحكم الا انه
 مركب فلا يشتق منه
 له صفة كذا أفاده الشارح
 في نظائره * ولبعض
 الافاضل هنا كلام طويل
 حاصله حمل مثله على التسامع
 في العبارة بناء على ظهور
 المعنى فالمرنى هنا كون
 الحكم بحيث يطابقه الواقع

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار
 نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (منه) (٢) النسبة من جانب الفاعلية (منه)
 (٣) يحظر بالبال أن الاولى في وجه التسمية بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل
 هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى المخبر عنه للملحوظ
 أولاً تأمل (منه) (٤) أي لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى
 الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) (قوله إلا أنه مركب) دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو ان
 مصداق كون الشيء موجوداً لشيء وقائماً به اختصاص الناعت بالنعوت ومعناه صفة تصحح اشتقاق صفة
 مفردة من النعت للنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فانه يصح اشتقاق الاسود من
 السواد لذلك الشيء * وهما لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك
 التوهم بان هنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق
 المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم^(١) وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملائم لما سبق من قوله على وجود ما نشاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً^(٢) على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وأنت خير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو^(٣) اذ ما به الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي. والماهية شائعة في الكلي ومفسرة بما يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاماً تدبر (قوله ما به^(٤) الشيء هو هو) نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل^(٥) ما به الشيء موجود^(٦) دون ما به الشيء هو هو * وأنت تعلم أن النقص بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية بمعمولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هو هو^(٧) فكانه علم الاتحاد والمعنى ما يحد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو أو ما به هو هو مع كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات^(٨) فليزم النقص بالمعارض والفصول قلنا المراد به الاتحاد في المفهوم^(٩) سواء كان ذلك قبل حذف المحصن كالحيوان الناطق بالنسبة الى

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً وجوداً كان أو معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وإيما الى أن المراد بالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو إشارة الى ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقص بالفاعل والفصل وأحوط في عند النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الى الأشخاص والأنواع تأمل (منه) (٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقص بالفاعل على شيء من المذهبين لكن يرد النقص بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً. والجواب أن المراد ما يكون مستقلاً فيه والمعنى ما به وحده من غير مدخلة غيره ويدل عليه تقدم الظرف * ونجى عليه أن النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار ولا غطاس عنه الا بالتوسع بأن يراد به معنى الاستغناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء * إلا أنه حينئذ يطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستغناء عن الخارج (منه) (٦) مضاه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجدأ بل مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحل للمواطأة الحل به هو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكتاب والانسان فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة (منه)

(قوله ما به الشيء هو هو)
لا يقال هذا صادق على الماهية
الفاعلية * لاننا نقول بالفاعل
ما به الشيء موجود لا ما به
الشيء ذلك الشيء اذ الماهية
ليست بجعل جاعل *
قان قلت الشيء بمعنى
الموجود فيرد الاشكال *
قلت بعد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين
ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل انما هو الاول
وبه يظهر أن الضميرين
للشيء * وقد يجعل أحدهما
للموصول فلا يتوهم
الاشكال لكن ينقض ظاهر
التعريف حينئذ بالعرضي
اذ الضاحك ما به الانسان
ضاحك * وجعل هو هو
بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح
فلا يرتكب مع ظهور
الوجه الصحيح هذا *
ولو قيل في التعريف ما به
الشيء هو لكان أخصر

(قوله بما يمكن تصور الانسان بدونه) (٢٨) أي بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً * قيل

بما يمكن تصور الانسان بدونه

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ماتحتها من الجزئيات^(١) * لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل^(٢) (قوله بما يمكن تصور الانسان) أي بالكنه^(٣) بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً * وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحشي قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه اللوازم البيئة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه في حواشي المطالع^(٤) فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فاتفق في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام * ثم كلامه * ولا خفاء في أن النقض^(٥) أن المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار^(٦) على ما نص عليه في حواشي المطالع^(٧) فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً من الجوابين * وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم * إلا أن يفسر اللزوم بالاستعقاب * ولو قيل إن العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المد مع المعد له تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه * قلنا^(٨) فيجئنا وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً * على أن ما قالوا إن العلوم معدات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية^(٩) * والوجه الوجه^(١٠) في الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدون إمكان فرض تحقيقه بدون سواء كان المفروض

عليه يستفاد منه أن الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه اللوازم البيئة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فاتفق في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام * وقيل أيضاً أن أريد بالإمكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضاً * وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم إمكان تصور الكنه مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى المقيد أعني كون تصوره بدون وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور * على أن تصور الكنه بالعرضي غير متع و ان لم يطرد * ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً (محالا)

(١) فان الانسان وزيداً مثلاً متحدان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي متصور اجمالاً (منه) (٤) يعني يجوز أن لا يكون المستفاد تقييداً والجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوي أو الخاصة المساوية سواء كان بطريق التعريف أو لا فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه) (٦) أي تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد خطراً بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي اذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصوراً آخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لا يلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللوازم البيئة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما اذا لوحظ المعنى الاجالي من غير ملاحظة مضاف اليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره فيجئنا تدفع الشبهة (منه) (١٠) وقد يجاب عنه بان المراد بإمكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء على ما وقع فيها من الافكار والانظار لا باعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ما قال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما بجملاً أو تفصيلاً (منه)

الكنه بالعرضي غير متع وان لم يطرد * ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً (محالا)

فانه من العوارض * وقد يقال إن مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية . والشيء عندنا الموجود * والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء

محالا كما في الوازم الينة أولا كجوابي العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض ههنا كالفروض محال على قياس ما قيل في خواص الذاتي * ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي ^(١) دون نقائص الأمور العامة ^(٢) لكن بقى شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل مالا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونه ينجم عليه المنع المذكور * ولا يخفى عن الاما قررناه تأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مامر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المدومة اذ يقال ماهية النقاء ولا يقال حقيقة النقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه ^(٣) هوية) أي مابه الشيء هو هو مع التشخص بطريق العروض ^(٤) كما يستدعيه السوق والعديل * لكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور * وقد تطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضا (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الا على الموجود عند الاشاعرة ^(٥) فكل شيء موجود كما أن كل وجود شيء * وأما أنها مترادفة فان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوي ^(٦) والتلازم * والظاهر ^(٧) عدم الترادف ^(٨) إذ الماهيات توصف بالامكان والامتاع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية * وأيضا قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنهه وكذا الحكم بالبداية هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا للبعض في المقامين * فمنهم من قال بكسبية التصور * ومنهم من قال بامتاعه * ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبداية وبداية التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل الحنفي أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق * والمنشأ مجموع أمور ثلاثة * تعريف الحقيقة * وكون الشيء بمعنى الموجود * وكون الثبوت فلا تكن من القاصرين

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصير على البعض قصير فلا تكن من القاصرين

(١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الاضافة كما في نقائص الأمور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريدته وبساوقه الشيئية ولم يقل يرادفه (منه) (٧) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٨) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافى والطيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والا لم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

يكون لنفوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن ما انتقده حقائق الاشياء ونسبه
بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال

بمعنى الوجود هم كلامه * ولك أن تقول أن كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق ^(١) بل اللازم
التساوق ولا مدخل للتساوق في لنوية الحكم ^(٢) * وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من
عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة * نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المنشئة على ما قيل * والقول
بأن مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولاً ليس بسديد *
وقد يقال أن تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقاً يدل على الاتحاد مع الاشياء فيكون له
مدخل فيها * وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة ^(٣) بين العقلاء مع تعريفها بالحقيقة بما فسر به
تأمل (قوله يكون لنفوا بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئية أو لازم بين المعنى
الأخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لنفوا ^(٤) غير مفيد وإن صح في نفسه * لا يقال
لا حمل بين المترادفين حقيقة بل سورة فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع لتحقيق الحمل ^(٥) * لا نا
نقول لا حمل بينهما إذا أريد بهما في جانبي الوضع والحمل * فهو ما هما * وأما إذا أريد بهما في أحد
الجانبين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وصحته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا
المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ ^(٦)
في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كازعمه السائل * ولعله أراد بالاعتقاد الفرض ^(٧) لا المصطلح أعني
التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لأن عقد الوضع تركيب تقيدي ويكتفيه الفرض والاعتبار فلا
يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح في عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم
لنوية الحكم * واعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل لا يجدي نفعاً ^(٨) إذ مآل ^(٩) التصديق هو الحكم بأن
الامر كذلك في نفس الامر * لكن بقي أن النسبة التقيدية مشعرة بالخبرة فإن الأخبار بعد العلم بها
أوصاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار * وقد يقال إن مناه أن فرضنا قرضنا والافلا * فالأولى

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولغائل أن
يقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا أفرادها فالمراد إذا كان كذلك فلا بد أن
يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) إذ
لا لزومية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوي والتساوق بينهما (منه) (٣) أي نزاع في أن
الطبائع موجودة في الخارج أولاً (منه) (٤) لأن ما هو معتبر في المحمول فهو معتبر في الموضوع
(منه) (٥) بأن تكون القضية طبيعية وفيه أن لاشك في صحة قولنا الكل كلي بل في كونه
مفيداً (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذي اعتبره في عقد
الوضع هو بحسب نفس الامر لا بحسب الفرض كما زعمه المتأخرون (منه) (٧) إنما عبر عنه
بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ إذ التركيب التقيدي ينبغي عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن
اعتقاد الحقيقة قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الامر فاعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل قد
يجدي نفعاً (منه) (٩) (قوله إذ مآل التصديق هو الحكم بأن الامر كذلك في نفس الامر)
سواء كان مطابقاً أولاً (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود موجود * والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين (٣١) الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان

معناه * اللهم الا أن يقال

انه بالنسبة الى بعض

الاذهان القاصرة (قوله

ليس مثل قولك الثابت

ثابت) هذا ناظر الى قوله

وهذا الكلام مفيد أى

ليس مثل المثال الذي ذكره

السائل فانه غير مفيد اذ

قد اعتبره متحد الموضوع

والمحمول * وقوله ولا مثل

* أنا أبو التجم وشعري

شعري * ناظر الى قوله

ربما يحتاج الى البيان فان

شعري شعري يحتاج أئمة

الى بيان معناه لحفائه وهو

ظاهر * ولك أن تقول

حقائق الاشياء ثابتة

تحتاج الى البيان لا بطريق

التأويل والصرف عن

الظاهر المتبادر لشهرة أمر

المراد به بخلاف شعري

شعري فانه يحتاج الى

التأويل وهو أن شعري

الآن كشعري فيما مضى

أو شعري هو الشعر

المعروف بالفصاحة

وبالبلغة وهذا المعنى

لا يحصل بجمل الاضافة

للمهد لان معنى المهد

قبة تأكيد كونه مفيداً *

ويرد عليه ان شعري شعري كذلك * واعلم ان الانعارة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الوجود والمعدوم مجازاً فلو حمل

لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

في الجواب (١) منع الترادف * أو كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص * أو قال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى

الماهية التي لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الاشارة اليه وقرق ما بين جمل العنوان نفس الاشياء

وبين جملة الحقيقة المضافة اليها وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أي ما فرضه واجب

الوجود فهو موجود في نفس الامر (٢) (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الاثبات

بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال نجزم بنبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها باليان (٣) * وما نقل

عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس

بدسياً وهذا نفي لقوله لنفوا * ثم كلامه * صريح في أن البيان بمعنى الاثبات بالدليل كما هو الشائع

المتبادر منه لاما توهمه الفاضل المحنى أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه

ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود (٤) موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور

فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يكون بالنسبة الى بعض الاذهان

القاصرة * ثم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر

دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما انصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكمه لنفوا

إذ لم يقهده لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويمر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف

واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة * قال الفاضل المحنى هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام

مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول

* ثم كلامه * يبنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كعموله اذ لم يقهده في أمثاله أخذ الموضوع

بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ (٥)

موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد وعموله بحسب نفس الامر * وأنت خير بأن الفرق بين العنوانات

لا يخلو عن التكلف والتصف * أما بحسب العرف واللفظ فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه

عند أهل العرف واللفظ نبوت ب ج بالفعل بحسب نفس الامر * وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل

(١) أى في جواب الاعتراض الذي أورده الشارح في لقوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده

بما اعتقده ما نسبته بالاسماء وقوله نسبته من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه نصف

كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب

الفرض لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون

الوضع (منه) (٣) أي بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض

لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه)

(٥) وأما الفرق بأن الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفي البعض الآخر بحسب الفرض

لا يخلو عن التكلف والتصف (منه)

ارادة بعض أشتار المتكلم معناه * وكم فرق بين المعنيين * والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام

قبة تأكيد كونه مفيداً *

ويرد عليه ان شعري شعري كذلك * واعلم ان الانعارة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الوجود والمعدوم مجازاً فلو حمل

لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى * وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئاً مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً (والعلم بها)

أما بحسب نفس الامر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ^(١) على ما عليه العرف واللفظ وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في شرح المطالع^(٢) فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة قال الفاضل الحنفي وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه خلفاً وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معينا^(٣) وكما فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك * ثم كلامه وأنت تعلم فكأن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم * وأما بالنسبة إلى القاصرين فتساويان * والفرق غير ظاهر * ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان * وأيضاً أن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بعض الأشعار معينا لكن بالتميز النوعي^(٤) والتميز المعبر في العهد ليس مقصوداً على الشخصي * وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الحكمي^(٥) والكل منتف^(٦) وهنا * وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين أن شعري شعري ليس كذلك إذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بيانا له ولا دليل صدقه فليتأمل (قوله وتحقيق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشمل على المقدين * عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو العرف واللفظ ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالإمكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح الشعبية والسيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم بضد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التميز لأن التميز النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التميز لأن التميز النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب فكأنه المذكور (٦) وقد يقال إن الذكر الحكمي متحقق كما قبل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإرادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكامل فكأنه المذكور حكماً (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرة * والوضع قديستلزم الحمل استلزاما بينا بالمعنى الآخر فحينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك فحينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى أمر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر بالحكم بديهي وإلا فظري . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود . وجود * ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكان الجواب المذكور ليس مرضياً عنده ^(١) تحقيقاً اذ منبأه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر ^(٢) وقد عرفت ما فيه من أن الأخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الوجود أو كون الوجود لازماً بينا بالمعنى الآخر وذلك ليس كذلك . غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم ^(٣) بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد ^(٤) (قوله والتصديق بها) ^(٥) بأن يجعل ^(٦) بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك * أو السكل على الاجزاء كما هو الظاهر ^(٧) (قوله وبأحوالها) بأن يجعل الحقائق موضوعاً ويثبت لها الاحوال ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالمعلم بأنفسها * فلا ينحى أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى * قال الفاضل الحنفي فاللام في العلم لاستغراق الانواع بموتة المقام * ثم كلامه * ولمصلحة أراد بالانواع نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل * ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر الى استغراق الاشخاص وليس مقصوراً على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها
والتصديق بها وبأحوالها)
فاللام في العلم لاستغراق
الانواع بموتة المقام * ثم
ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته كما يحتاج
الى العلم بالثبوت يحتاج الى
العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان ونحوهما فن قدر
الثبوت وقال لا يتم فرض
الاستدلال الا بتقدير
الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله ونسبته بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف والالفة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالب كلية وأثبت الموجبة الجزئية يكفي في رد السالبة الكلية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول السكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع الكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٦) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء ويجعل بعض اجزائها على بعض بأن يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكتابه عني عنه) (٧) أي حمل السكل على الاجزاء ظاهراً من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكتابه عني عنه)

(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير (٣٤) للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق. والثابت باعتبار المضاف اليه

(متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بدم ثبوتها (خلافاً للسوفسطائية)
نظن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لا تخفى ^(١) على الفطن الذي (قوله متحقق ^(٢)) بمعنى أنه واقع في نفس الامر لا بمعنى أنه موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهي اعتبارية اتفاقاً من المتكلمين سوى الآيين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي في ضمن ثابتة ^(٣) والثابت باعتبار المضاف اليه * وفيه نظر اذ ليس في الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الإضافة من حيث المعنى في الثابت محل الحادثة . والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا مايم التصور والتصديق واللام في العلم لاستراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا) الخ (يعني أن الحقائق عام مستغرق ^(٤) فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلًا لنا وهو بين البطلان * وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أي سميها نص في حصول العلم بجميع تفصيلاً ^(٥) . ودفعه غير خفي ^(٦) كما لا يخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لا ندعي الإيجاب الكلّي بل الإيجاب الجزئي يعني جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة ^(٧) من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق ^(٨) متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلّي في المقامين والإيجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله رداً الخ) أي بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بدم ثبوتها) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف في المقصود تنبيهاً على أنه ينبغي للمسكر أن يتعرض لنفي القسمين معاً ليكون نصاً في مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض لثبوت وللعدم

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدبر (منه) (٢) بالتحقق الرابطي دون المحمولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أي على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ الجمع ظاهر في العموم (منه) (٦) أي العلم التفصيلي التصوري بالكنه أو بالوجه المساوي أو التصديقي (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستنونون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والفرينة على تعيين المراد في الثاني ابطال جمعية الحقائق بالإضافة وفي الثالث ابطال جمعية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق ههنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير في بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء يتأني الاستراق * قلت الجنس لا يتأني لان الاستراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات * قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

(قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلاً فسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان أريد اجمالاً فنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نقتضيه حقائق الاشياء فيكون معلوماً لنا ثابتة لا يقال نحن نقيده العلم بكونه بالكنه * لا نقول لادليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح يتأني * ولو سلم فطلان المقيد لا يوجب تقدير اثبوت بل يجوز أن يترك المقيد * وقد يقال أيضاً ثبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للمدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً

(قوله)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهرًا أو عرضًا فرض أو قديمًا فقديم أو حادثًا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوت ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهم اللاأدرية *

(قوله وهم العنادية) سوا

بذلك لانهم يماندون

ويدعون الحزم بعدم تحقق

نسبة أمر ما إلى أمر آخر

في نفس الامر ويقولون

ما من قضية بدئية أو نظرية

الأولها معارضة تقاومها

وتعائلها في القوة * وبه يظهر

أن انكارهم لا يختص

بحقائق الموجودات *

فتخصيص انكارهم لها

بالذكر جرى على وفق

السياق * والظاهر أن

تحمل الاشياء هنا على

المعنى الاعم (قوله من ينكر

ثبوتها) أي تقررها * وهم

يقولون مذهب كل قوم

حق بالنسبة إليه وباطل

بالنسبة إلى خصومه

ويستدلون بأن الصفر أرى

يجد الكفر في فهمه مرة فدل

على أن المعاني تابعة

للأدراكات (قوله ويزعم

أنه شاك) هذا الزعم بمعنى

القول الباطل لا الاعتقاد

الباطل أدل اعتقاد للشاك

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنفسها بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بالمرء وليس للماهية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مطروقًا لنفس الامر لانفسه ^(١) ولا بوجوده إذ ما من نسبة إيجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها بل الكل خيالات وأوهام لأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء لأن الكل راجع إلى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبإدبي الرأي وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب إليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لا يقال حينئذ يلزم ارتفاع التقيضين لأن ارتفاع التقيضين فرع لتحقيق أصل النسبة فحيث لا نسبة فلا إيجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع التقيضين * على أن امتناع ارتفاع التقيضين من جملة الخيالات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح ^(٢) وقد يقال إن مرادهم بالانكار لها إنكار ثبوتها على حذف المضاف ^(٣) كافي مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون ثبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي تصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجوداً فوجود معدوماً فعدم وان حادثاً فحادث وان قديماً فقديم إلى غير ذلك فاعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم فيكون التقيضان حقاً بالقياس إلى الطائفتين ولا استحالة فيه عندهم إذ ليس في نفس الامر شيء محقق موافقاً على ذلك بأن الصفر أرى يجد الخلو في فهمه مرة فدل ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتهي إلى اعتقاد ثابت في نفس الامر فلزمهم التناقض أولاً فيلزم التسلسل * قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل لانه في الامور الاعتبارية ولو قيل أنهم اعترفوا بتحقيق الذي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شاك الخ) ^(٤) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الامور الاعتبارية ^(٥)

(١) كالغناء فانه عند المتكلمين المحققين مطروق لنفس الامر بنفسه لا بوجوده (منه)
(٢) فان المراد انكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره في
الدرس السابق من قوله بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيها استوى
طرفاه وقد يستعمل فيها يقابل اليقين * والظاهر ان المراد هنا هو الاول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم
يؤيد الثاني * وعلى الاول لابد من التأويل اذ الزعم يتألف من الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم
قد يستعمل ويراد به الإشارة إلى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور
الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد (٣٦) ثبت) يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم

لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء بالبيان وببعضها بالبيان والزمان أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالتحقق حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم ثبتت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق * ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية *

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلاً حقاً صادقاً بالمقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مساماً عند الخصم . فيكون المقصود منه إظهار الحق لا لإلزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه نبوت الاشياء في نفس الامر وأما نبوت العلم بها فلا . وفيه تدبر ^(١) (قوله بالضرورة) الضرورة بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معنى البدهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإلزاماً) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزماً لبطلان مذهبه كما هي مسلمة عندنا مستلزماً لمذهبنا أيضاً لا بمعنى القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا * وأنت خير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن امتناع وارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا انما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاماً ^(٢) أو إشارة إلى قرينه من التسليم بالنظر إلى الأول تأمل (قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي إن لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن شئ منها منفياً اذ النفي ما انصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لم ينصف بالانصاف بنفي النفي ونفي النفي أثبات أو ملزوم له فلزم الثبوت * وان تحقق النفي ^(٣) فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ النفي من جملة الماهيات وكذا الانصاف بصفة النفي من جملة * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت . فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الأخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية وبوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين * ثم كلامه * ولا يشبهه عليك أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر بأن يقال إن النفي من جملة الخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم نبوت ما نفي * وأيضاً لأن عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزماً به أذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقداً لمن تمسك به * والأولى في الرد أن يقال ان الكلام في النفي بمعنى اللاوقوع ^(٤) دون النفي بمعنى الانزعاج لان التقيضين هما النفي والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع لا النفي والاثبات بمعنى الإيقاع والانزعاج لا ارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم ^(٥) والحكم تصديق بل تأمل (قوله على الإطلاق) أي بطريق السلب الكلي (قوله انما يتم على العنادية) وقد عرفت

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبتت بعض ما نفيتم * وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظر دقيقة فكيف يبنى الإلزام لمكر أجلى البداهيات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الإلزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعنى عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العنادية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العنادية

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أولاً لان العلم المطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال أنا اذا جزمنا بالضرورة بنبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بنبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي بالنسبة للخبرة التي تكون بين الموضوع والمحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالأحول يرى الواحد اثنين والصفاوى يجد
الحلو مراراً ومنها بدسيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تنقير في حاليها إلى أنظار دقيقة

ما فيه قال في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة إثبات
أونى سبباً إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة ^(١) بخلاف اللا أدريه قائم أصروا على التردد والشك في كل
ما يلتفت إليه حتى في كونهم شاكين * ثم كلامه * ولا خفاء في أن هذا صريح في أن الالتزام يتم
على العنادية والعندية معاً في كلاميه نوع تدافع * وما قيل في توجيه ما في شرح المقاصد من أن نسبة
النفي أن لم تحقق في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت إذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن
عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة الخيالات والأولى في التوجيه أن يقال إنكم جزمتم بنفى الحقائق
مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفي وهذا النفي والاتصاف من جملة تلك الحقائق ونسبتها فيثبت
بعض ما نقيم فيه ما فيه ^(٢) تأمل ^(٣) قوله قالوا الضروريات الخ ^(٤) هذا دليل اللأدريه وفيه نوع إشعار
بدليل العندية أيضاً من أن الصفاوى يجد الحلو مراراً فدل على أن المعاني تابعة للأدراكات * وأما
دليل العنادية فهو أنه ما من قضية بدسية كانت أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
(قوله والحس قد يغلط كثيراً) وإذا كان كذلك فخكمه في أي جزئى ومادة تفرض كان في
معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة . قال الفاضل المحشى أن قلت قد الداخلة على المضارع
للقلة فتنافي الكثرة . قلت قد تستعار وتستعمل للتحقق أيضاً . على أن القلة بحسب الإضافة لاتنافي
الكثرة في نفسه * ثم كلامه * وهذا مبنى على ما هو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع
تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن القلة بحسب الزمان لاتنافي الكثرة الإضافة بحسب المادة
تأمل ^(٥) (قوله كالأحول) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فإنه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف
في العصبين أو في أحدهما وأما الأحول الفطري فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بدسيات)
أي أوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية ^(٦) القياس إذ القياس الخفى لمسلم يفارق تصور الطرفين
كان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الأوليات بخلاف البواقى من التجريبات والمتواترات

(قوله قالوا الضروريات الخ)

هذا دليل اللأدريه *

وحاصله أنه لا وثوق بالعيان

ولا بالبيان فتعين الوقف

والشك * وغرضهم من

هذا التمسك حصول الشك

والشبهة لا إثبات أمر أو

نفيه (قوله قد يغلط كثيراً)

إطلاق الغلط منهم بناء على

زعم الناس * أن قلت

قد الداخلة على المضارع

للقلة فتنافي الكثرة *

قلت قد تستعار فتستعمل

للتحقيق أيضاً * على أن

القلة بحسب الإضافة

لاتنافي الكثرة في نفسه

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فإذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل خفيئذ لا بد لهم من
إثبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان النفي والاتصاف
به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل
أن النفي والاتصاف المذكورين أيضاً من جملة الخيالات (منه) (٤) اعلم أن الحسيات والبدسيات
هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البدسيات فعلى الإطلاق * وأما الحسيات فإذا ثبت
على الإطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل
وجهه أن الكثرة الإضافة معناها أن تعتبر بالقياس إلى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة إلى
الغلط وليس كذلك فالأولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية
الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحمولها قياس في الذهن مثل قولنا الأربعة متفصلة إلى
الاثنين فإن من تصور الأربعة والاتصاف إلى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الخفى الأربعة
منقسمة إلى الاثنين والاثنان متساويان فالأربعة منقسمة إلى المتساويين (منه)

والنظريات فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط . والاختلاف في البديهي لعدم الالف أو الحفاء في التصور لا ينافي البداهة . وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات قلنا ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شئ آخر سوى الحس أولاً * وفيه أن مدخلة الحس في الحدسيات ليست مطردة * وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدناها ما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا أو بالآلة الباطنة كعلمنا ببلدنا والآلة لانها لا تقع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير * وقد يراد بالبديهيات ما تقابل الحسيات^(١) فتدرج الوجدانيات^(٢) حينئذ في البديهيات فتتضمن الضروريات فهما * وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسماً برأسها وثالث القسم * وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصاً في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وان كان المقام مقام الحضر ويستدعيه تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانها لها دفعا لدور والتسلسل (قوله غلط الحس الخ) اشارة الى منع الكلية للمحسوسة في نظم الكلام وهي قولنا وإذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان في مرض الغلط * ونسبة الغلط الى الحس بأدني ملازمة اذ الغلط في الحكم ليس الا من العقل (قوله لأسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد * والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد * على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعدد من غير لزوم توارد الملل المستقلة على المعلوم الواحد بالشخص تدير (قوله لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الامر ومصادقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجوز العقلي لا ينافي العلم كافي العلوم العادية^(٣) . فلا يتوجه أن يقال ليس لنا احاطة بأسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدح في البديهيات . وما يعمده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الالف) قد يناقش فيه^(٤) بأن لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً . فلي الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة أمر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لالالف وعدمه . نعم للالف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي^(٥) كما لا يخفى (قوله لا ينافي حقيقة بعض النظريات) بل حقيقة البعض

(قوله لانتفاء أسباب الغلط)
إن قلت لعل هناك شيئاً
عاماً للغلط عام فمن أين
يجزم بانتفاء مطاق أسباب
الغلط * قلت بديهية العقل
جازمة به في مثل ادراك
حلاوة العسل * والكلام
على التحقيق لا الالتزام

(١) أي مالا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي عادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك اما لعدم الالف أو لحفاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الالف تعليل لامر مقدر في نظم الكلام لكتابه عني عنه (٥) لان المجموع علة مستقلة لا كل واحد (منه)

والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً اللاأدرية لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعميدهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوف سطا اسم للحكمة الموهوبة والعلم المزخرف لان سوفاً معناه
العلم والحكمة واسطام معناه المزخرف والباطل والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من
فيلاسوفاً أي محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أي
يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً فيشمل ادراك الحواس وادراك

مقطوع بها ببداهة العقل (قوله والحق) إشارة الى أن ما مر من الاجوبة تحقيقاً والزائماً لا يتم . وما
مر من قوله ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية قد عرفت ما فيه (قوله خصوصاً اللاأدرية) ليس
بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفسطة) قال في شرح المواقف ثم عرّب هذان اللفظان واشتقت
منهما السفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا
بالمعنى المصطلح . وفي المقامين تأمل ^(١) (قوله وهو صفة يتجلى بها الخ ^(٢)) اعلم أن أحسن ما قيل في
الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارها من بين التعريفات وقدم الأول . وأن
المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه
هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وأن السبب القريب ليس إلا الإيجاد . وحمل القريب على الإضافي
تصنف لا يليق في مقام التعريف . وكذا حمل السبب على العادى * وأيضاً لا يصدق التعريف على العلم
الحضوري مع أنه من جملة أفراد المعرفة . وتخصيص المعرفة بالانطباعي تصنف * هذا إنما هو حد
العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه تجلى المذكور
وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيري لما يذكره . وبه أشار الى أن
المراد بالذكر المذكور بالقدرة دون الذكر بالفعل والابطال الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة
أدغم لا يقولون بالباطنة ^(٣) . واستناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل استناد الادراك الى المدرك بل
الى الآلة . وكذا استناده الى العقل لو أريد به القوة النظرية . وبعد ادراك الحواس علماً موافق لمذهب
الشيخ الاشعري وهو المختار عند المتأخرين اذ بكل واحدة منها ترسم في النفس صورة بها تنكشف
المحسوسات للنفس . ولا يلزم منه كون البهائم من ذوى العلم لان ادراكها بأنفس الحواس دون
النفس بواسطة الحواس ولهذا قيل لمن قامت فكأنه قال صفة يتجلى بها المذكور عند النفس . وأما
عند الجمهور فهو نوع من الادراك يمتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث
العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس يخالف للعرف والافقة * قال الفاضل المحشي عدة علماً

(١) اذ لا دليل على شيء منهما (منه) (٢) أنت خير بأن هذا التعريف بشكل بالصفات
النفسانية كالقدرة والارادة اذ هي معارفات أو جزؤها اذ بها ينكشف المجهول التصوري لمن
قامت هي به الا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع
بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى
اذ لفظ من عبارة عن ذوى العقول الا ان يراد به ذوو العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس
بالظاهرة يعني انما قيدنا الحواس بالظاهرة اذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح
بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده المحشي بها ثم عالى التقييد بقوله اذ هم الخ (منه)

(قوله ويمكن أن يعبر عنه)
إشارة الى أن المذكور
من الذكر بالكسر وهو
ما يكون باللسان وانما لم يجعل
من المضموم وهو ما يكون
بالقلب وان صح ذكره
في تعريف العلم لعمومه
مثل الظن والجهل حملاً للفظ
على الشائع المتبادر (قوله
فيشمل ادراك الحواس)
لكن عدة علماً يخالف
العرف والافقة فان البهائم
ليست من أولي العلم فيها

العقل من التصورات والتعديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا

(قوله لا يحتمل النقيض)

أي نقيض التميز في التصور

وعدم كاهو الظاهر والاحتمال
الاحتمال
صفتهم متعلقة بمجازاً * ثم التميز في التصور
الصورة . ومتعلقه الماهية
الحج

المتصورة وفي التصديق

الاثبات والنفي ومتعلقه

الطرفان والعلم بهذا المعنى

يقسم بأنه ان خلا عن

الحكم بأن لم يوجب اياه

فصور والا تصديق

يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ماعده من العلم ليس ادراك الحواس مطلقاً بل ادراك النفس بواسطتها اذ ادراك الحواس مرتسم عند النفس * وأيضاً قوله فان البهائم الخ يدل على أن التوهم والتخيل وادراك الجوع والخوف واللذة والالم لا تكون علماً لحصولها للبهائم تأمل^(١) (قوله من التصورات والتعديقات) الظاهر أنه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل^(٢) (قوله اليقينية) أي المنسوبة الى اليقين بمعنى المندرجة تحت

اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي . واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع يختص بالتصديق .

وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق . وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار

في التصورات **أصلها على ما زعموا** * والتحقق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة

أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ^(٣)) الصفة هي الامر الغير القائم بالذات أو القائم بالحمل أي الموضوع *

وتفسيرها بالامر القائم بالتعريف كما فسره به قدس سره في شرح المواظف ليس على ما ينبغي اذ يخرج علم

الله تعالى . بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرفة^(٤) اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير الحمل

كما أنها ليست عنه . ومحصله أن العلم أمر قائم بحمل متعلق بشيء يوجب ذلك الامر ايجاباً عاديًا كون

محله تميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار الحمل الذي هو العالم

لان التميز المتفرع على الصفة انما هو للمحمل دون الصفة ولا شك أن تميزاً عما هو الشيء متعلق به تلك

الصفة والتميز أعني المعلوم تصورياً كان أو تصديقاً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل نقيض

التميز فخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة

والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميزاً لحملها عن الغير لكن

لا توجب له تميزاً آخر بخلاف الادراك فانه كما يوجب لحله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً

بمدركاته عما عداها أي يحمل الحمل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها * وقد يناقش

فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الايجاب على العادي كما هو مذهب الاشعري فان

الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق المادة لان العادي يقتضي جواز التخلف وفي حقه تعالى غير

مجزوء وفيه نظر * واعلم أن هنا أموراً الصفة والحمل الذي قامت به الصفة . والتميز . والايجاب الذي

في توجب . والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى^(٥) (أحتملاً عقلياً لكن الاقرب

أن يراد بالضمير في يحتمل المتعلق . وبالنقيض نقيض التميز كما أشرنا اليه في إنشاء التقرير (قال الشارح)

(١) وجه التأمل ان المنكر لكون ادراك المدركات بالحواس الظاهرة علماً ينكر ما ذكره

بطريق الاولى فلا وجه للإيراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس

باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لان المحمول الكلي لا يدرك بالحواس

(منه) (٣) هذا التعريف يشكل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم

تأمل (منه) (٤) الا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة العينية أو يراد بالغير الغير المصطلح

(منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالاً خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق
 الماهية المتصورة. وفي التصديق الانبئات والنفي والمتعلق الطرفان * ولا شك أن الاول أعنى الصورة
 لا نقيض لها وأن الاخيرين أعنى الانبئات والنفي كل منهما نقيض الآخر هذا هو المشهور في حل
 عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف
 أعنى الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهني * وأيضاً يلزم أحد الأمرين إما عدم كون التصور والتصديق
 علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والانبئات. والسكل مخالف^(١) لما تقرر
 عدمهم * على أن انبئات الصفة سوي الصورة والانبئات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه بل يكذبه
 الوجدان * وأيضاً أن ذكر التميز وإرادة الصورة والنفي والانبئات به مجازاً عما به التميز مجاز من
 غير قرينة * وجعل كون التميز إضافة والصورة من قيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت اليه
 وأيضاً أن النفي والانبئات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شئ منهما نقيضاً للآخر إذا هما يرتفعان
 عند الشك * والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق
 أعنى الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في محتمل المتعلق^(٢)
 أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق ونحوه وقوع الطرف
 المخالف له بدله * لا يقال كيف يتصور احتمال الشئ نقيضه. لا رامتاع احتمال الشئ نقيضه بطريق
 الورد على الحل أو بطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البدل أي وقوع كل منهما بدل الآخر
 انما هو بحسب نفس الامر وأما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمله البته * وقد يقال ان الاحتمال
 بطريق الورد أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الامر أيضاً بل المحال احتمال الشئ
 نقيضه بطريق المواطأة * وقد يناقش^(٣) فيه بأن التميز يعتبر فيه الانبئات والسلب عن الغير ولا شك أن
 السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشئ مع غيره حتى يتحقق التميز
 فلا يكفي فيه تعقل الشئ وحده فلا يصح جمعه من لوازم العلم مطلقاً. وأيضاً إن التصور بالوجه الاعم
 الشامل لجميع المفهومات لا يفيد التميز أصلاً * وههنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله
 لادراك الحواس) أي الادراك الذي يحصل بمدخلية الحس الظاهري تصورياً كان أو تصديقياً *
 وقد يخص بالتصور ووجه التخصص ظاهر مما مر^(٤) (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي
 لا يمكن أن نحس ويتلقى الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد يخص
 بالجزئي المادي^(٥) الغير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن
 إدراك الحواسات قبل الرؤية تعقل. وبعد الفية عن الحس تخيل. وعند الحضور احساس. وبه صرح
 قدس سره في بعض تصانيفه * ولا شك أن المدرك في الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من
 قبيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر. وأما بعد الفية فلا أنه أمر خيالي لاشئ محض عند المتكلمين.

(١) للتحقيق عند الفائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق
 وبالنقيض الصفة أو بالعكس فيها (منه) (٣) من غير (منه) (٤) من قوله إذ التصديق
 لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف (منه) (٥) كصدافه زيد وبخلة (منه)

(قوله بناء على عدم التقييد
 بالمعاني) فان المعاني ما ليست
 من الاعيان المحسوسة بالحس
 الظاهر فخرج الاحساسات
 لكن يرد عليهم أنهم
 صرحوا بأن الجزئيات
 العينية تدرك علماً كادراك
 زيد قبل رؤيته واحساساً
 كادراكه عند الرؤية
 ومقتضى التعريف أن لا نعلم
 تلك الجزئيات * وقلة
 ما يتكلف أن يقال مثل
 زيد اذا أخذ على وجه
 جزئي فحين وعلى وجه
 كلي فغنى ولا بدرك قبل
 الرؤية الاعلى وجه كلي
 هذا. والامر في ادراكه
 بعد الفية عن الحواس
 مشكل

(قوله بناء على أنها لا نقاض لها) أي لتمييزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التميز والمتميز في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة • وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له * أن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصور نقيضا فمتعلقه (٤٢) لا يمتثل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا إنما هو في

والتصورات بناء على أنها لا نقاض لها على ما زعموا

بل نقول أن المدرك في الأولين يدرك على الوجه الكلي^(١) * لكن بمطابقته الأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما في صورة الفية اشتبه الحال وأشكل الأمر^(٢) فلا يتوجه ما قاله الفاضل المحشي والأمر في ادراكه بعد الفية عن الحس مشكل فليتأمل (قوله) (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس إذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضا عدم النقيض إذ عدم التقييد بالمعاني لا يمكن في شمول التعريف لها إذ عدم التقييد رفع المانع^(٣) (قوله) لا نقاض لها (أي لمتعلقاتها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا نقيض للتصورات أنه لا نقيض لمتعلقاتها * قال الفاضل المحشي لتمييزها الذي هو الصورة • ثم كلامه * وقد عرفت ما فيه * وقد يناقش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يمتثل النقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث أنه تصور بل من حيثية أخرى^(٤) * وفيه تأمل * قال الفاضل المحشي إن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الحاصلة • فلو سلم أن للتصور نقيضا فمتعلقه لا يمتثل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا إنما هو في التصور بالكنه لافي التصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر * ثم كلامه * وفيه أن المتناقض هو الإنسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لا يمتثل الإنسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كالأينحي (قوله على ما زعموا) وإنما قال زعموا مع أنهم جازمون به إشارة

(١) أما قبل الرؤية فلأننا إذا سمعنا بخليفة بغداد مثلا أدركناه على الوجه الكلي إذ يمتثل أن يكون هذا أو ذاك وأما بعد الفية فهو يدرك على الوجه الكلي أيضا إذ يمتثل أن يكون المشاهد ذاك أو ذاك * مثلا لو رى في اليوم صورة رجل فاذا رأيناه في اللحظة نشك في أنه هل هو أم غيره فالذكر يمتثل الشك (منه) (٢) في أنه محسوس أو معقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتضى لشمول التعريف لادراك الحواس لجواز أن يكون لادراك الحواس احتمال النقيض (منه) (٤) لا خفاء في أن الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال النقيض ليس إلا نفس التميز سواء كان له نقيض أولا بل على تقدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلا نقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضا كذلك (منه)

المتصور بالكنه لافي التصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر • على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لأنه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقق أنه ان فسر النقيضان بالمعنيين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض إذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وإن فسر بالمتناهيين لذاتهما كان له نقيض ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الأول وقول المتطيقين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فصل منه صورة إنسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرتق هذا هو المشهور بين الجمهور • ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فإنه دقيق

(إلى)

نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الأول وقول المتطيقين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فصل منه صورة إنسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرتق هذا هو المشهور بين الجمهور • ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فإنه دقيق

الى تزييف قولهم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل المحشى لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل
نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس * ثم كلامه *
وفيه أن كون نقيض المتساويين متساويين وعكس النقيض أخذه من القواعد لا يخلو عن الخدشة^(١)
والتحقيق أن النقيض المصطلح لا يتصور الابد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين في
موضعه ولهذا قالوا لا تناقض بين المطلقات * واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق
والشرائط المعتبرة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحشى وأيضاً يلزم منه أن يكون
جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا
حجراً من بعد فصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان
والتصور مطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور
بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق * ثم كلامه * ومن المعلوم
بالضرورة أن تلك الصورة آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه
الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وإنما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة
لملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدل عليه بأن
معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس
الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الإيجاب بانتفاء عقد
الوضع^(٢) كما يكون بانتفاء عقد الحمل * بقى نبيء وهو أن الحكم منا في هذه الصورة على ذلك الشبح
المرئي بأنه شاغل لذلك الحيز حكم صحيح ولا شك أن الحكم على الشيء فرع معلومته وتصوره
ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة
لملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه
المطابق له * ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير
مشعور به بخصوصه^(٣) وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر * وأيضاً إن التصور كما لا يتصف بعدم
المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الامر لانها من الاعراض الاولى للحكم * وأيضاً إن القول
بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل^(٤) ومن البين أنه لا حكم فيه بالفعل

- (١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان
ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عدمه من القواعد مساعمة
وأما الاول فيصح عدمه من القواعد فلا خدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة
الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء انصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه)
(٣) لان الصورة الانسانية آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن
ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو
الفرد الانساني والخطأ في الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا * ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا^(١) لزم التسلسل * وقد يقال إن الشبح المرثي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندرها حتى لو شئنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرثي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الأمر كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلاً فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرثي المبصر ليس الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن البين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجهها غير مطابق للشبح المرثي لأن الوجه الاخص لا يباين الاعم وأن المعلوم به ليس الهوية المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لا يجدي نقماً كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق^(٢) فلي تأمل (قوله لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات) الطبية والجهلية والتقليدية اذ الكل يحتمل النقيض أما الاول فخلاً وأما الاخيران فألاً واطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كما ذكرنا (قوله ولكن ينبغي الخ) لم يحكم بشمول التعريف الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لما توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله ولكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف^(٣) والحمل على التام ذكر للتمام وإرادة للاخص من غير قرينة وذلك غير جائز في التعريفات قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بأن الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقنيات * والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً ولا شك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني ولا يتضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ ما يقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أى وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفي الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرثي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بأن هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصويرية تأمل (منه) (٣) قال في شرح المواظف التجلي هو الانكشاف التام فالمنفى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يجلي به العقل * ثم كلامه وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب * فان أجيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لاحالاً ولا مآلاً قلنا انتفاء الدغدغة في المآل أمر مجهول مع أنه حل لعبارة التعريف على ما لا يفهم من العبارة أصلاً (منه)

لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا سبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء * ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى أنظار دقيقة بخلاف الثاني فانه لا يتضح حق الاتصاف بدون الاضمار وتدقيق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب * ووجه القصر على الظن غير ظاهر * والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) علة الاخراج دون علة الخروج وفيه إيماء الى قرينة الجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي للمخلوق) من الملك والانس والجن ^(١) * ولا خفاء في أن المناسب لتقديم الانس إن لوحظ حينئذ الشرف كما هو المناسب لعنوان العلم أو تأخيرها ان لوحظ حينئذ الخلق والايجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق * ولعل الشارح لاحظ حينئذ الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى بمعنى أن ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلة ما لا يستند الى ذاته تعالى ولهذا أردفه بقوله لا سبب من الاسباب * فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله * واعلم أن فيه ^(٢) ردأعلى المنزلة والحكماء فانهم قالوا إن الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل الحنفي أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه ^(٣) * ثم كلامه * وفي كفاية الذات في تعلقه خدشة اذ التعاقب نسبة ومن الين ان النسبة متوقفة على المتنسبين وهما العالم والمعلوم ههنا * ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني للملازمة التي هي احدى مقدمتيه * وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتبع لكن التالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء في أن هذا حصر منتشر الا أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والفرض من إيراد القسمة

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة في العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذو العقل ولا شك أنه منحصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحينئذ يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذي هو من الملك والانس والجن وغير ذلك السكوت فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن إطلاق الخلق على الملك والانس والجن بعد جعله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الإطلاق قبل الجمل (منه) (٢) أي في قوله لذاته تعالى لانه يدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج التعاقب الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

(قوله فانه لذاته) أي ذاته
تعالى كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه

ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلقه واجباده من غير تأثير لاحاسة والخبر الصادق والعقل . والسبب الظاهري كالنار الاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك * والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء آخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الاستقرائية في صورة التردد بين النبي والاثبات قلبيل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج الى التبصير حينئذ في بعض الصور دون السكل (قوله ان كان من خارج) الاولى ان يقال ان كان خارجا الخ أو ان يقال السبب اما خارج الخ * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لا يكون نفسه ولا جزءا اذ السكل بهذا المعنى خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على مفسر به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك ان قوله والا فهو العقل تسامح وكان منشأ التسامح هو ان للعقل مدخلا تاما في امر الادراك فكانه مدرك نفسه ونظيرة قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكانها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه فكانها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله ولا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المدرك بان يكون آلة مدركة أو بان لا يكون آلة^(١) (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المفضي فالخبر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالخبر بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أي من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق^(٢) (قوله في العلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله واجباده) فيمن قامت به اذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فعنى التأثير في العلم جعل المحل مضافا به (قوله والسبب الظاهري) أي الذي يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب المرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق الالف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المفضي الخ) أي الذي يخلق الله تعالى معه العلم بطريق المادة وانما قال معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقة . وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ^(٣)) متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أي مبنى على عادة الخ^(٤) . وهذا جواب باختبار الشق الاخير يعني ان حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر ان يقال عند استعمال الخ

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختبار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يتقرر اليه فان دأبهم تضيق أوقاتهم فيما لا ينضم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات الخ) يعني ان الحس لظهوره وعمومه مستحق ان يمد أحد أسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت الخ اشارة الى عمومته

(١) والا قرب هو الاول بناء على ما هو التحقيق من ان النبي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاختصار على ما هو مقطوع الثبوت وما هو الممدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب . ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جملوه سبباً آخر . ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواس والتجربيات والبداهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي الى العلم بمجرد الثقات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات * فخطوا السبب في العلم بان لنا جوعاً وعطشاً * وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وأن كان في البهائم باستعانة الحواس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (حس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تنبأها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في المصطب المقروش في مقعر الصياح يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكثف

(قوله فلا تتم دلائلها)

فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الاسلام

(قوله لا شك فيها) أى في وجودها ولا في سببها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في الهائم ولهذا جعلوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كسئلة الحشر الجسماني وما يتعلق به . وأما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفاداً منه والادراك ولا يلزم من كون مسئلة الحشر الجسماني وما يتوقف على الشرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسئلة اثبات وجود الواجب تعالى كما لا يخفى (قوله مرجع الكل) أى الحدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبته على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الفرض ورجوع الكل لكن في مداخلية الاول في ذلك تردده * وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكية ومستقلاً في أمر الادراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الفرض بتفاصيل الامور المذكورة أولاً (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الفرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود أو ما هو المتحقق في نفس الامر اذ لم يقر بهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أى فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحذول فيليس معلوماً بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلانتم دلائلها) اذ هي مبنية على مجرد النفس وامتناع ارتسام الصورة المادية في المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ لأثرين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلاً بالبعض منها . وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره ان جمهور الصعابة والتأبين على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحسن به من البدن وتبقى بعد الموت دراكية ليس نصاً في القول بالجواهر المجرد الذي أثبتته الفلاسفة * وأنت تعلم أن تلك الادلة ^(١) لا تتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة الالامية لان معظم المعلومات الدينية مستتدة الى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكثف) مشعر بأن المسوع هو الصوت ^(٢) القائم

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتوج به * وقال بعضهم هو الهواء المروض للكيفية * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمروض (منه)

بكيفية الصوت الى الصياح بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين المجوفين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائنتين النائنتين من مقدم الدماغ الشبهيين مجتمعتي التدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

بالهواء القارح للعيان الواصل اليه من الخارج بالتموج حاملا لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد في الصياح الذي هو تموج ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثاني (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة للاصوات كما لا يخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقي لانه يتعلق بالقرب والبعيد ولانه أكثر انتفاعا في تحصيل المطالب الكسبية الكاملة (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) تأتي ^(١) العصبان المجوفان من الدماغ على التصابق حتى تتلاقيان * وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع التورين ثم تتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بأن يتعدى اليمين الى العين اليسرى واليسرى الى العين اليمنى أو يدون التقاطع بأن يتصل اليمين الى اليسرى ثم يتعدى اليمين الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل المحض في اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب * ثم كلامه * والاولى أن لا ينحصر كلام الشارح باحدهما ^(٢) جمعا للمذهبين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم أن جمعا من العلماء على أن المدرك والبصر أولا وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فالمرض وجمعا آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب مدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من البصر والمدرك بالبصر اما البصر بالذات أو الاعم بما هو بالذات أو بالمرض * وعده الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير ^(٣) * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالمرض فهل هو مشروط به فقه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال في عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة في الخارج اتفاقا من المتكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف في عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير ^(٤) على رأي القائلين بالجواهر الفردة فن قيل الامور المتوهمه فكيف تدرك بالحس تدبر ^(٥) (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

(قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب اليمين باليسرى ثم ينفذ اليمين الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لا نأقول بالحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والشمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يبعد محسوسا ولا يلزم أن يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعشى الى ادراك عماء

(١) (قوله تأتي العصبان) أي واحدة منهما دون مجموعها من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر في إحدهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر لا يبعد محسوسا (منه) (٤) اذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لا ينافي الاولوية (منه) (٥) أي المركبة من أجزاء لا تنجز فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) { وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي في الاجسام تركيبها أيضا (منه) { وجه التدبر أن البصر هنا أعم مما هو بالذات أو بالمرض والمقادير من قيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها (منه)

الى الحيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في المصّب المفروش على جرم اللسان يدرك بها العلوم بمخالطة الرطوبة العابية التي في الفم للطعموم ووصولها الى المصّب (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة البرودة والرطوبة واليوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (بوقف) أي بطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلام من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعموم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يتمتع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك ببعض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يتمتع أن يخلق الله غيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلاً * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحراريته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشاكل كيفية ذي الرائحة لامتاع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالحلين^(١) وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالإضافة حينئذ بيانية وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى الجوهر الفريد الآخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعمل لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبثة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلة الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن السامي والمجنون كزبد قائم بسمى خبراً لا قضية فيه. وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نفي بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر^(٢) الذي يكون نفس الامر ظرفاً^(٣) له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالأشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ماهو أعم منها. وذكر الواقع بدل النسبة الخارجية ناظر الى العموم وإشارة الى أن المطابقة لامرئاً من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

{١} لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيها. فعلى الاول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالحلين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي المائلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذى الرائحة لا برد {منه} (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أولاً (منه) (٣) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافي بالضرورة {منه} (٣) فالجار والمجرور متعلق بالواقع (منه)

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله بوقف للاختصاص

فإن الخبر كلام يكون نسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات الخبر ومن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور . وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده . لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يومهم التخصيص^(١) تأمل (قوله فإن الخبر الخ) لتلخيص التفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أوضح التفسير به * وجمله تعليلًا لتقييد الخبر بالصدق ليس على ما ينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا نقض بمثل زيد الفاضل إذ ليس مركبا تاما وإن كان نسبته خارج تطابقه تلك النسبة * وقد يقال إن ائذال المذكور خرج بقوله نسبته إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع^(٢) فلا حاجة إلى ذلك التفسير لإخراجه (قوله نسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الإيقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الأمر الخارج عن القوى الدراكة وهي إما النسبة الخارجية أو ما يعمها من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعنى المطابقة على التوجيه الأول ظاهر مشهور وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا يتألفها شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق . فكما أن تلك الأشياء واقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة . فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكية . فالأنشائيات لا توصف بشيء منهما (قوله على هذا) أي بناء على التفسير للمذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه في نفس الأمر . فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشعر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ . فلي الأول إن لفظة ماعبرة عن المحمول . وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الإيجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض للشرح لما لعدم تعلق الفرض بها كما لا يخفى (قوله من صفات الخبر) فيه أن الاخبار وإن كان من صفات الخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صلتها ليس كذلك . إلا أن يقال إن التقييد خارج عن التقييد والصدق هو الاخبار المقيّد (قوله ومن هنا الخ) فيه أن بالإضافة يحتمل أن تكون بيانية إلا أن مخالفا للظاهر ولا يصار إليه من غير ضرورة . وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

(قوله فإن الخبر كلام)
أي مركب تام فلا نقض
بمثل زيد الفاضل (قوله
بمعنى الاخبار عن الشيء
على ما هو به) أي على
وجه ذلك الشيء متلبس
بذلك الوجه والمراد
بالشيء إما النسبة وهو
الافق له في حيث كلة
ماعبرة عن الآيات والنفي
وإما الموضوع وهو الادفوق
للفظ فإن الخبر عنه هو
الموضوع ويقال أخبرت
عن زيد فإعارة عن
ثبوت المحمول أو انتفاءه
والشارح اختار الأول
في شرح المفتاح واليه يشير
قوله هنا أي الاعلام
بنسبة

{ ١ } لا خفاء في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والاول لا استدراك التقييد { منه } { ٢ } الإيقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فلي هنا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضي الشارح إذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والاول مرضي السيد قدس سره (لكتابه عني عنه)

سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملك الحالية في الأزمنة الماضية والبدان الثابتة) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة والاول أقرب وان كان أبعد * فهنا أمران الأول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبشداد وإنه ليس إلا بالأخبار . والثاني

الذي هو مقطوع الصدق ^(١) والالم ينحصر في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) إشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي (قوله أي لا يجوز العقل) تجوزاً بنافي اليقين أعني التردد دون التجويز الذي يجامع اليقين ^(٢) كافي العلوم العادية (قوله توافقه على الكذب) لا تصدا كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقا * وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصادقه) أي ما يصدقه لأن مصادق الشيء مبين صدقه فكانه آلة كونه صادقاً وحاصله أن الضابطة ^(٣) وما ^(٤) يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقبيه يقيناً * وفيه إشارة الى رد من شرط فيه عدد الخبرين عدداً معيناً من خمس أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقبيه مما لا يحتمل التقيض لاحالاً ولا ما لا أمر دونه خطر القناد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيـد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم من الاقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبدهة أو بالقطع وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وان كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع . ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكمان * أحدهما مذكور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تتضمن الاخبار على ما هو المشهور (قوله وذلك) أي إيجاب التواتر للعلم معلوم بالبدهة (قوله فانا نجد الخ) نفيه لاستدلاله فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لا يعني أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على ما توهم من ظاهر العبارة بل المعنى أنا لو رجعنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإنه ليس إلا بالأخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالأخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لا يخفى

(١) أي يكون الحصر الاضافي بالقياس الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فان التجويز العقل بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصير الماء منسجماً ويتناول ذلك ما تجري عادة الله تعالى على إيجابه عند وجود ما هو سبب له عادة لا ينافي العقل لتحقيقه عند تحقق ما هو سبب له عادة (منه) (٣) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه) (٤) جملة ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي وان كان في نفسه أمراً مطرداً ومنه كماً بخلاف مراتب الاعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تفسيري للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة هنا القانون (منه)

(قوله لا يتصور تواطؤهم)
فيه إشارة الى أن منشأ
عدم التجويز كثرتهم فلا
نقص بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بقرينة
خارجية (قوله ومصادقه الخ)
أي ما يصدق ويدل على
بلوغه حد التواتر يعني
أنه لا يشترط فيه عدد
معين مثل خمسة أو
اثني عشر أو عشرين أو
أربعين أو سبعين على
ما قبل بل ضابطه وقوع
العلم منه من غير شبهة *
فيل عليه العلم مستفاد من
التواتر فثبت التواتر به
دور * وقد أوجب بان
نفس التواتر سبب نفس
العلم والعلم بالعلم سبب
العلم بالتواتر وهكذا حال
كل معلول ظاهر مع العلة
الخفية مثل الصانع مع
العالم * فان قلت العلم من
غير شبهة معلول أعم فلا
يدل على العلة الخاصة *
قلت عدم الدلالة عند من لم
يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اعتناء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالى * لا يقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكمي وأبي الحسن الى أنه نظري * لانا نمنع التوقف أو هو من قبيل القياس الخفى العقلى كما فى القضايا التي قياساتها معها فلا يفيد نظرية الحكم وأما الحكم بان العلم الحاصل به ضروري يحتل أن يكون نظرياً فيثبت بكون قوله لانه يحصل الخ استدلالاً والظاهر أنه يديهي وما ذكره تنبيه (قوله لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الخ) أنت خير بأنه لا مداخل فى البيان لحصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لانه يحصل لمن لا يقدر على الكسب كالصبيان * وقوله وغيره حتى الصبيان ليس على ما ينبغي * وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم فقير معلوم (قوله وأما خبر النصارى الخ) إشارة الى جواب المعارضة فى المقام الاول أعني أن الخبر المتواتر موجب للعلم * وتقريرها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ الخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما أخبروا عنه * لا يقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة * لانه نزل دعوى البداهة بحرى الدليل * والظاهر أن الخبر هنا بمعنى الاخبار والاعلام * ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى الخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتى فى الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود الخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع فى معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لا يمارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة الى المعارضة فى المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه إشارة الى المعارضة فى المقام الثانى أعني أن العلم الحاصل به ضرورى * وفيه مثل ما مر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة . وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثانى مدلل بقوله لانه يحصل للمستدل الخ (قوله لا يفيد الا الظن) بمعنى ^(١) أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقى الى مرتبة اليقين ^(٢) سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة لتناقشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمة انتقشت بذلك

(قوله وأما خبر النصارى)
وقع فى التلويح بدل
النصارى لفظ اليهود فتوهم
منه ان الخبر بمعنى الاخبار
واضافته الى المفعول فاحتج
الى عمل بتقدير فى قوله
واليهود لكن بعض
النصارى مع اليهود فى
اعتقاد القتل كما أشير اليه
فى الكشف فلا حاجة الى
التدريج (قوله فتواتره
ممنوع) بل لم يبلغ أصل
الخبرين بقتله حد التواتر
وعرق اليهود قد انقطع فى
زمن مختصر وبالجملة تخلف
العلم دليل المدم

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلاً عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين * أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدرج من مرتبة الضعف الى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صيماً ثم صار رجلاً * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتفاوت بذلك حال النفس فيتم استمدادها بقبول فيضان الفرد الاكل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين . وأيضاً جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب المجموع لانه نفس الأحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الأفراد كقوة الجبل المؤلف من الشعرات * فان قبل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر . والمتواتر قد أنكر إقادة العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تنفوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الاحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وعنداً كالوسطانية في جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

(قوله ربما يكون مع الاجتماع الخ) فيه إشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة السبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقل

ولا تنفش بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليها خواتم آخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ) الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد لا يوجب الخ تأمل (قوله قلنا^(١) الخ) إشارة الى جواب المنعين * أحدهما عدم إيجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني إيجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع مستنداً بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الجبل الخ (قوله والمتواتر الخ) ظاهر في تقوية الإيراد في المقام الأول تأمل (قوله كالسمنية) بضم السين المهملة وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الي سومات وهواسم ضم كان في بلاد الهند والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة^(٢) ولا يجوزون على الله تعالى إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السمنية منسوب الى السمن والبراهمة الي برهم وهما اسمان لا كبر الاصنام والاوثان (قوله بواسطة التفاوت في الالف) قد عرفت ما فيه^(٣) (قوله مكابرة وعنداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية لا لظهور الصواب بل لازمام الخصم واطهار الفضل * والنادي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه ولام صاحبه دفماً لازمام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته^(٤)) بيان حاصل المعنى لتفسير قوله المؤيد^(٥) ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وإرادة العام أو بالقول بالساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية^(٦) حيث قال الرسول^(٧) من بعث الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(١) على قياس سيرورة الحلال ملكة بالتدرج (منه) (٢) أي حشر الاجساد (منه) (٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل إشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو لحقائه في التصور (منه) (٤) انما قال أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي مرسلته (منه) (٥) وانما أخذ المصنف لفظ المؤيد موضع الثابت تنبيهاً على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم والمحتاج الى البيان معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل عليه السلام (وكان رسولا نبياً) من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فقول بمعنى المفعول الا ظهراً والارسال الامر بالا بلاء لمن أرسل اليه (منه)

(قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على أن عدد الانبياء أزيد (٥٤) من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب * واعترض عليه

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف الذي فانه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي بعثه ومن بعثه لتقرير شرع سابق * وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من (١) لا كتاب له * وقبل الرسول من يأتيه الملك (٢) بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام * ثم كلامه * ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) (٣) اللام في قوله لتبليغ للغاية والمقابلة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزلة عن الملل القائية والاغراض وان كانت مشتتة على حكم ومصالح لا تنحصر ونسي غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بقبوت الفرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان نينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين معاً * وكذا أراد بالأحكام ما يعم التجدد وغيره وسواء كانت الأحكام اعتقادية أو عملية * والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقادات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية (٤) * لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالإخص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في اثبات أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مشروع البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم الكل وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الفرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف وإشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر (٥) والكتب مائة وأربعة (٦) (قوله والمعجزة) قد يقال التاء لتقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الإعجاز في الاصل اثبات المعجز استعبر لظهوره ثم أسند الى ما هو سبب المعجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أثر من

بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالسكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال بمقتضى أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي وأعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة { قوله أمر خارق للعادة الخ } قيل عليه يدخل فيه سحر التنجي * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوي الرسالة ولا نقض بالقرينات

(١) أي نبي لا كتاب له بقربنة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطي المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المعنوية (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون المأ قليل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلاثة عشر (منه) (٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام وخسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على (شخص) أسباب كمالها بشرها أحد بخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالتسليم بعد شرب السمونيا الانري ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالدوية الطيبة غير خارق * فان قلت كرامة الولي معجزة لئيبه ولا يقصدها الاظهار وان لم

قصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (بوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل . وهو الذي يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري *

شخص لم يعمد مثله من مثله فالامر يعم الفعل والقول (قوله قصد به إظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لأنه لا فاعل إلا هو أو لأن من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعى بالنبوة * على أن مادة النقض لا بد أن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض ^(١) * وقد يجاب عنه بأن المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر أن فرض عدم خروجه بقيد القصد * ومن هذا ظهر أنه لا حاجة إلى تقييد الأمر بقيد خارق للعادة ولهذا ترك هذا القيد صاحب المواقف * وقد يقال أن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والاشارة إلى أنه معتبر في حقيقة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الأولى أن يقال بدله أنه نبى الله ثلاثتهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلو ^(٢) سواء قصد بنظمه الإعجاز أولاً (قوله يمكن ^(٣) التوصل ^(١)) إنما اعتبر الامكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً في الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد أبداً . وإنما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لأن الفاسد لا يمكن التوصل به * وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم أعني امكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به لحلا عن هذه الفائدة وإن صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لا يمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر ^(٥) فيه) أي في أحواله ^(٦) أو في نفسه (قوله إلى العلم) بالتعريف الذي مر ذكره فلا يتناول الأمانة فيختص بالبرهان ^(٧) * ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل هنا ما يعم

قلت أن القوم قد عمدوا
الارهاصات والكرامات
من المعجزات على سبيل
التشبيه والتغليب لأعلى
أتمها معجزات حقيقة
(قوله يمكن التوصل)
هذا الامكان هو الامكان
الخاص فعنى التعريف أن
الدليل ما لا ضرورة في
طرفي التوصل أي يجوز
أن يتوصل وأن لا يتوصل
ولك أن تأخذه امكاناً عاماً
من جانب الوجود أي
لا ضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى المنتهي النبوة أو السحر وقصد إظهار الأمر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخاف ذلك في بدء عادة لثلا يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والمنتبي بخلاف من ادعى الألوهية وقصد إثباتها إظهار الأمر الخارق فإنه قد يخلق الله تعالى في يده ذلك الأمر لأنه ليس محل الاشتباه (منه)
(٢) المراد من المتلو ما يجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص *
ويحتمل أن يراد به المصاحف المقيد بجانب الوجود (منه) (٤) أي ما يجوز أن يجعل وسيلة
بصحيح النظر (منه) (٥) أي بالنظر الصحيح من قبيل الاستناد إلى الشرط (منه) (٦) وبه صرح
فدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله (منه)
(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه (منه)
(٦) أعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بالحمل تارة
وبالوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما
النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل
الصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

{ قوله يستلزم لذاته } إنما لم يقل لذاتها إشارة الى دخول الصورة في الاستلزام • فإن قات التعريف يع المعقول والمقنوط مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول (٥٦) قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر • فقل الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع • وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر الامارة الا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيل) إشارة الى أن المرعي هو الاول كما لا يخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لأحدى المقدمتين وهي الاجنبية أو لازمة لأحدهما بطريق عكس التقيض • وإما ذكر الضمير^(١) تنبيهاً على أن للصورة مدخلا في الانتاج كالمادة • والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمت عنها لذاتها قول آخر • وإنما عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت إما لان هذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام يعني عن هذا القيد لان معنى الاستلزام العقلي هو كون الشيء بحيث متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه • وظني أن نكتة الترك هو الثاني (قوله هو العالم) قال الفاضل المحشي هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقريضة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة من فاته فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية • لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم لزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا ينفكا

بالوضع هذا في القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقريضة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة من فاته فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية • لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم لزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا ينفكا

(١) أي أورد الضمير منه كراً (منه) (٢) ولك ان تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل قائلعيم على الوجه الذي لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال إنما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذي قصد التوصل به الى المطلوب الخبرى الذي يصد تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها وأما اذا أريد بها المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشي المضدية وفيه مجال بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف بدون قريضة وانحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة هو القريضة لا يصح للقريضة في مقام التعريف (منه)

وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والحقاء بعد الوجود وأيضاً يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهي بينها وارادة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام باللزوم ما يكون بطريق النظر بقريضة ان التعريف للدليل

(قوله فالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوده يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف ونخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب نعمم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق (٥٧) الدال على الصدق هو الذي

قصده به التصديق وأما

ما يظهر على يد مدعى الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالأدلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان

صادقاً فيما أتى به من

الاحكام) اذ لو جاز كذبه

في ذلك عقلاً لبطل دلالة

المعجزة هنا خلف هذا في

الامور التبليغية وأما في

سائر ما فالوجه في إيجابه

للعلم بها هو أنه ثبت بالأدلة

القاطعة عصمته عن الذنوب

فلا يكون كاذباً (قوله

فلتوقفه على الاستدلال)

قبل اذا تصور مخبره

بالرسالة لم يعجز الى ترتيب

هذا النظر * وأجيب بأن

تصور الخبر موقوف على

الاستدلال فيتوقف خبره

أيضاً بالواسطة والكل

غلط لان تصور الخبر

بالرسالة لا يحمل صدق الخبر

بديهياً * نعم تصور الخبر

بشأن ما بلغه الرسول

يحمل صدقه بديهياً لكن

الكلام في صدق الخبر

الملاحظ من حيث ذاته

فبالثاني أوفق وأما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً * وأما أنه استدلال فلتنوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والديهيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والنيات) أي عدم احتمال الزواله بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * ثم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر^(١) مأخوذة مع جميع ما يحتاج اليه في الانتاج والاقبسة كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بياناتها بينة الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في بحث النظر تدبر^(٢) (قوله فبالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر في أحواله أعني الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف * ثم كلامه * وأنت خير بأن نسبة الثالث الى الثاني كنسبته الى الاول في العموم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلاً عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه موجباً الخ) (اعلم) أن ههنا ايضاً^(٣) أمران * أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجود المذكور في بيانها إما استدلالاً كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الاحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتنوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والقضايا التي قياسها معها تدبر (قوله أي عدم احتمال النقيض) في الحال فقط لافي المال ايضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخله الوهم لانه مؤيد بالوحي بخلاف النظريات الثابتة

(١) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يسميه والنظر في أحواله وعلى الثاني يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مباحثاً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحاً (منه) (٣) مثل ما سبق في التواتر (منه)

ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملاحظ من حيث ذاته نظري

{ ٨ - حواشي العقائد أول }

ومن حيث عنوان المتعبر بديهي فامل (قوله أي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغوز كمالهم إلا أن يراد عدم الاحتمال

في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه ما فيه * فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سماع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لا تخلو عن مداخلة الوهم لان للوهم استيلاء^(١) في طريق المناظرة لان التشابه في اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل المحشي والاقرب أن مراد المصنف ببيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين * ثم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت في اليقنيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع^(٢) للمطابقة والجزم والثبات (قوله ولا لكان جهلاً^(٣) أو ظناً أو تقليداً) لان مقابل الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد . والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقاً * ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفي احتمالات آخر وهي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة^(٤) أو عن الاثنين^(٥) ولا خفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في السكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل^(٦) (قوله فان قيل هذا) أي العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي في نفس المتواتر الذي هو القسم لخبر الرسول^(٧) أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار . والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالالهام والسماع في المنام والعلم ببلاغته^(٨) وأسلوبه

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكملية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لا يخلو عن التشابهات للوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) صبا المسوع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازماً غير مطابق أو ظناً ان لم يكن جازماً أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات (منه) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الثبات والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الاوصاف الثلاثة لا يجمع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالي والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتم الملازمة المذكورة (منه) (٧) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الامور المذكورة (منه) (٨) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه) (٨) أي ببلاغة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله بوجوب العلم الاستدلالى مخن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فوجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف ببيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه إشارة الى ما يقال إن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المقيد حتى اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يمارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

وأما خبر الواحد فأنما لم يفيد العلم لمروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فإن قيل فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسابات لاستدلالنا * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله . والاستدلال به هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله * مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلال * فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في التوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله وأما خبر الواحد ^(١) الخ) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره ^(٢) فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسموعاً) إنما لم يتعرض للشق الأخير لأنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما أشار إليه بقوله أن أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم أنه إذا كان متواتراً أو مسموعاً كان العلم الحاصل به ضرورياً إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أي مباحثهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر * والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الأول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم الى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لأن الأول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أي من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً الخ) أي مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن . فلا يخفى أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن ^(٣) دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لاجبالاً ولا تفصيلاً . أما اجبالاً فظاهر . وأما تفصيلاً فلكثرة واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك * والوجه الوجه ^(٤) فيه هو

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث الى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد إنما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه) (٢) فالخبر منحصراً في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أي من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة ما لا يفيد القطع مع الانضمام الى الخبر بالنسبة الى عامة الخلق بخلاف الدليل فإنه مع الانضمام الى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة الى العامة ولذا اندفع التدافع بينه وبين ما قاله في التلويح من إقادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل على اليه وهو جزم العقل باعتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) إذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتشيل والافهذ الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتنا الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد بوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

خبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه حكم خبر الرسول. وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل)

أن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول^(١) فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كافي للاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢) بخلاف الفرائن فإنها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) يومهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله حكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المساحة لاعلى التحقيق * ثم كلامه * وقد يقال إن الحصر تحقيقي والمساحة والتوسع في القسمين تأمل (قوله في حكم المتواتر) لأنه خبر جمع لا يجوز العقل توأطأهم على الكذب بالأدلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام أن أمي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية إلا أن العلم الحاصل به استدلالاً وبالمتواتر بديهي * ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لأنه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجة الاجماع^(٣) وذلك ثابت بالأدلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الأدلة الدالة على حجته * استدلالنا الى رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمي لا تجتمع على ضلالة * والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرد بل بالنظر الى الأدلة فيكون خارجاً عن البحث كخبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض الحبيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الأخرى عن البحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الأدلة هو الإشارة الى الوجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالأفادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقاً بأن^(٤) الأول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فإنه بالنظر الى الأدلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه^(٥) * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله في حكم المتواتر (لأنه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المساحة لاعلى التحقيق)

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لا يفيد الا بانضمام الدليل السمي بخلاف المتواتر فإنه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام الدليل اليه (منه) (٣) اذ إفادة العلم منوطة بتيقن كونها حجة بالأدلة من الكتاب والسنة والواصلين اليها من جهة الرسول (منه) (٤) فإن خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلة الامر الخارج المنفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فإنه لا يفيد بدون مدخلة الامر المنفصل من الأدلة السمعية الدالة على حجة الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارض بالمعروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعمل العلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضاً) صرح بذلك

وكل خبر شأنه كذا فهو حقيق ومضمونه واقع^(١) وقد يقال ان حقبة الكبرى ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول^(٢) اذ لا شيء من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده أن يقال إن الاعتبار في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل واقادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تنصرف في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم التوراتي اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين في موضعه * قال الفاضل المحشي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له * ثم كلامه * وأنت تعلم أن المعلوم الآلية كالنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف^(٣) تحكم * والاولى في الجواب أن يقال ان ما مر مبني على أن العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراكة^(٤) في أمر الادراك فكانه المدرك نفسه كما مرر الاشارة اليه نعمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير^(٥) (قوله للعلوم والادراكات) من المقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية وقد نخص بالنظرية ولا وجهه (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرته وهي المسماة بالعقل الهيولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل المحشي والعرف واللفظة على مغايرتهما فلذا قال وقيل * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ما استدلل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدبر فأدبر) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على أن العقل هو النفس بعينها * والاولى في وجه ترجيح الاول أن يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كهديله مغاير للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر ليس على ما ينبغي على الإطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس مما لا يمكن أن تدرك بالحواس من المفهومات الكلية بدسية كانت أو نظرية ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري أو الاستدلال أو نحوها اشارة الى العموم * ثم كلامه * وقد يقال ان قوله وما ثبت منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على أن التصريح محتمل به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله بوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(قوله وهو قوة للنفس الخ)
ان قلت هذا مناف لما مر
في وجه الحصر من أن
العقل ليس آلة غير المدرك
قلت وصف الشيء لا يسمى
آلة له وأما حمل الله
على المصطلح فبعيد (قوله
وقيل جوهر الخ) هذا هو
النفس بعينها والعرف
واللفظة على مغايرتهما فلذا
قال قيل (قوله سبب للعلم
أيضاً) عدم تقييده
بالضروري أو الاستدلال
أو نحوها اشارة الى العموم
ففيه رد للفرق المخالفين

(١) اذ مقدمتا دليل لإقادة القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٣) أي بين الوصف الفطري وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة سفة مؤثرة كالادراكات (منه)

لما فيه من خلاف السنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الآليات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم * على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فقيه أثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفساد بالفساد * قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أو لا يفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين^(١) كلاً يخفى (قوله لما فيه من خلاف السنية) وكذا الحال في المتواتر^(٢) * وقد يقال إن هذا نكتة التصريح * والقول بأن الخلاف نكتة ليس في مرتبة الخلاف ههنا ليس على ما ينبغي (قوله في جميع النظريات) الأولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم أنهم قالوا لا طريق إلى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية^(٣) كلاً يخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن أرسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية. والمهندسون أنكروا إفادة في الآليات بل في الطبيعيات واعتزفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض إذ لا خلاف في العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله فقيه أثبات ما نفيتم) من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية لأن هذا الذي أي نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى^(٤) وصفاته حكم في الآلي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الآلي * وتخصيص محل النزاع بالأحكام الإيجابية^(٥) الإلهية مما لا وجه له^(٦) * وقد يقال إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلي فيكون تردده والظاهر الكفاية^(٧) * لكن بقي أن هذا إنما يرد عليهم إذا ادعوا العلم في هذه المسئلة. وأما إذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لأحد في إفادة النظر للظن وإنما الخلاف في إفادته اليقين تأمل (قوله فان زعموا الخ) يعني أن اعترفوا بعدم الإفادة ههنا من التناقض وادعوا أن ما ذكرنا شبهة توهم نقض مدعى الخصم^(٨). والفرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقرره على ما في شرح المقاصد أن يقال إن ما ذكرتم أن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً^(٩) في الجملة. وإن لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالماً من المعارض * وأنت خير بآئه على هذا لا يخفى ما قاله الفاضل المحشي

(١) إذ الكلام في التصريح بعنوان السبب إند الحكم به اجلالاً * وأنت خير بآئه على هذا أن كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست واقعة موقعها (منه) (٢) والنكتة لا يجب أن تكون مطردة فلا يرد ما قبل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً تأكيد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الإنسان بحصيل المطالب النظرية. أو أن الخلاف متصور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافاً للسنية. والكلام الذي نقل عنهم تقريري (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الإرجاع إلى الموجبة السالبة المحمول مسألة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالآلي (منه) (٦) لأن مجموع المسئلة لا بد أن يكون من الأعراض الذاتية للموضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لأنه لا يباين أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية بل يكفي أن يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن إفادة بطلان مذهبنا لا تستلزم اثبات ما نفي تدبر إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه)

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما توهم إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدييات (قوله فيتناقض) لأن هذا نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الآليات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الالتزامية شائعة في الكتب والقول بعدم إفادتها قول

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا انما يفي العلم بالافادة لانفس (٦٣) الافادة لكن القائل بنفسها قائل

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد أو لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه * ثم كلامه * وأيضاً يحتمل أن يكون مقصود الزاعم بما ذكره التشكيك فلا يتم الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لأجل هذه شبهة من قبل السنية تفيد عدم العلم بإفادة النظر دون انتفاء صدقه^(١) لجواز أن يكون صادقا متحققاً في نفس الأمر مع امتناع العلم بالمضمون * لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب على العلم بالصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر * وأنت خير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم ثبوت قبض ما دعي المنكر^(٢) إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات إفادة كل نظر صحيح بإفادة نظر صحيح مخصوص للعلم بحذف المضاف في الموضعين^(٣) (قوله وانه دور) أي الاثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بإفادة النظر بخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم الكلي وهي من فروع ذلك الكلي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلي بضم الصفوي سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم بنتج هذا يفيد العلم * ومن هذا ظهر لك أنه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحشي حيث قال أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي (قوله وشهادة من الاخبار^(٤)) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلوا الناس على قدر عقولهم) وقوله عليه السلام في حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) ويؤيده جمل شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) اشارة الى الجواب باختيار الشق الثاني * حاصله أن المطلوب النظري الذي هو إفادة النظر الصحيح للعلم مبرراً عنه بعنوان النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على اختلاف الرأيين من الآمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بإفادة النظر دون انتفاء إفادة النظر والكلام فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشئ من النظر بمفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أوفي أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج الى تكلف كما لا يخفى (منه) (٤) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة الحكاية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان * بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام

بعلمها والمنكر ينكرهما معا
وهنا توجيه آخر لكن
لا يسهل المقام (قوله اثبات
النظر بالنظر) أي اثبات
إفادة النظر بإفادة النظر
وذلك لان القضية الكلية
أعني قولنا كل نظر مفيد
مشملة على أحكام جزئياتها
فاثبات الكلية بالنظر
المخصوص اثبات حكم ذلك
المخصوص بنفسه * وقد
يقال معنى اثبات الحكم
استفادة العلم به فاللازم
استفادة العلم بالحكم من
نفس الحكم ولا خلل
فيه * وقد زينه الشارح
في شرح المقاصد ولم
يلفت اليه هنا (قوله
وانه دور) أي توقف
الشيء على نفسه الذي هو
حاصل الدور (قوله
والنظري قد يثبت بنظر
مخصوص الخ) حاصله انا
ثبت الكلية بشخصية
ضرورية ويجوز أن تكون
الكلية نظرية والشخصية
ضرورية اذا لم تؤخذ
بعنوان الكلية ليلزم
نظرية المحمول فيها أيضا
فاللازم اثبات حكم هذا
النظر من حيث أنه نظر
بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه *

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بشرائطه مفيداً للعلم * وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالمعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظاً بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم بافادة العلم ضرورياً للاحتياج إلى نظر آخر وإن كان محتاجاً إليه حال كونه ملحوظاً ومعبراً عنه بعنوان النظر إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فإذا قصدنا تحصيل افادة نظر من الانظار للعلم على ما هو المدعى عند الامام أعني بعض النظر الصحيح بفيد العلم فنقول أن العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بأن العالم حادث فقد وجد نظر صحيح بفيد العلم بلا شبهة وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح بفيد العلم على ما هو المدعى عند الآمدي قلنا أن افادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بالشرائط يفيد العلم لأن الاشتراك في العلة المقنضة يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه . وعبارة الكتاب ناظرة إلى توجهه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله) وليس ذلك لخصوصية الخ (هذا إشارة إلى جواب دخل مقدرك أنه قيل المدعى كية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه ^(١) في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض * وقد يجاب عنه بأن أثبات المطلوب ^(٢) بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بافادته إذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم حينئذ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على افادة النظر الخصوص في نفسه لا على العلم بافادته حتى يلزم الدور لأن الموقوف حينئذ هو العلم بها لانفسها والموقوف عليه هو نفس افادته دون العلم بافادته تأمل (قوله أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر ^(٣)) كان الاول إشارة إلى المعنى اللغوي للفظ البداهة . والثاني أعني قوله من غير احتياج إلى الفكر إشارة إلى المعنى المراد به هنا بقرينة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات المقدارية المسبوبة وليس على إطلاقه على ما لا يخفى * وقد يناقش فيه على رأي القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة إذ ثبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الاصغرية في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولى له ولا مقدار في الجزء تأمل

(قوله من غير احتياج إلى الفكر) الاول أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجملة تفسيرها لاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله) فهو ضروري كالمعلم الخ (الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل مباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتيجريات والحدسيات مهلاً فالاولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان

(١) أي يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من افادة النظر في بعض النظريات الالهيات لأن هذا الثاني من نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الالهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهي وتخصيص النظر بالاحكام الالهيية الالهية عملاً لا وجه له * وقد يقال ان مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الالهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج لتفسير لقوله بأول التوجه (منه)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً * وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والامتناع وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحيات فالأكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالتقصد والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويفسر بما لا يكون محصيه مقدوراً للمخلوق

(قوله ويفسر بما لا يكون محصيه الخ) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً * لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لأن علم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له * وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو مولها

(قوله أي بالنظر في الدليل ^(١)) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الأول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان الالهي أي من العلة إلى المعلول (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الإنساني يعني أن المشهور إطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وبالعكس وربما يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال وإضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله أي حاصل بالكسب) لإخفاء في أن ما مر من تفسير البداية بقوله من غير احتياج إلى الفكر ^(٢) والحكم على ما ثبت بالبداية بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الأكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلال (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسير للصرف (قوله فالأكتسابي أعم) مطلقاً أي بحسب الصدق والحمل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فتتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الأكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون محصيه مقدوراً للمخلوق ^(٣)) قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضرورياً * ثم كلامه * والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة إلى التقييد بالحاصل ^(٤) وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سباً على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يتناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر ^(٥) يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجمله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد ^(٦) . إلا أن يجعل التقابل

(١) الدليل على ما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه . فلا بد حينئذ من التجربة حتى تصح الإضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه المدبيل أي الحكم بالأكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) ومما يليق أن يشار إليه هنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون محصيه مقدوراً لا يمكن الانفكاك عنه * أقول إن الملازمة في حيز المنع لجواز توفيق الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن محصيه غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً بترك الأسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول مغن عن اعتبار العلم بأن يقال إن قيد الحصول مراد هنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى العقب وعدم النظر من هذا القليل فلا يشمل علمه تعالى إذ لا تجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إيهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

(قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي (٦٦) ويفسر الخ) يشير إلى ان الكلام في العلم التصديقي وانما قسما منه

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسما منه وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يتجمل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتي يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلا * نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجريبات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار . وبعضهم ضروريا أي حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكية دون الإيجاب والسلب . أو يقال إن الضروري يؤم الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى به * قال الفاضل المحشي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة أذ لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حملة على نفي استقلال القدرة * ثم كلامه * ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند إطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة * وقد يمتنع التبادر . وأيضاً يقال إن ماهو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالمبادئ الضرورية فلا تكن قدرتنا في تحصيله أيضاً إعادة إلا أن يقال إن العبرة بالأمور القريبة * وأيضاً أن مثل ما قيل في الحيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعمده فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان توقف الحيات على الأمور الغير المقدورة من قوله أذ لا نعلم ماهي الخ لا يفيد ما ادعاه أذ عدم العلم (١) لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الأمور الغير المقدورة موقوفة عليها (٢) والحق أن أمر التوقف على الأمور الغير المقدورة غير معلوم في الحيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر تحكم بحت (٣) ولهذا لم يلتفت إليه الشارح ولم يدرج الحيات في هذا التفسير تأمل (قوله فن هنا جعل الخ) أي من إطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خير بأنه يحتمل أن يكون المنشأ هو القول بتوقف الحيات على الأمور الغير المقدورة كما قال البعض وبعمده كما هو الظاهر المشهور دون الإطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار) تصريح بما علم ضمناً لأن المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) توجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسما له * وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي * ولك أن تقول ان الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً وتقيض الأخص المطلق أعم مطلقاً من تقيض الأعم المطلق فإذا كان ما يقابل الاستدلالي قسماً من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسماً منه لان الأعم (١) فيه أن عدم العلم ليس من الحيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجملة إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

(المطلق)

تفسيرا لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما يحده الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله . واكتسابي وهو ما يحده الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل * ثم قال الحاصل من نظر العقل نوعان * ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء * واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة * وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء الآلهة حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح

المطلق إذا كان قسماً من الشيء يوجب كون الاخص قسماً منه بناء على أن القسم أخص مطلقاً من المقسم * ولا محصل عنه إلا أن يقال أنه يجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي قيد المقسم * قال الفاضل الحنفي وليت شعري كيف يتجمل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون إلا بالأسباب وصاحب البداية^(١) جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الأسباب المباشرة^(٢) حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب مباشرة^(٣) فيتناقض . ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً * ثم كلامه * ولك أن تقول إن وجه التخييل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسماً للاكتسابي غير متناول للاختياري وجعله ثانياً متناولاً للاختياري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ماعدا الاستدلالي في الضروري كالحجسيات والتجبريات والحسيات فكانه قال لشيء من الضروري باختيارى وبعض الضروري اختياري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم . صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أي العلم ورجع الضمير الى الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكر) الأولى الإقتصار على ذكر تفكر وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى في القلب) الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس أعني ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ وأن هذا القيد للتخصيص لأن الالهام بمعنى الاعلام بازال الكسب بسبب العلم (قوله بطريق الفيض) أي بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور * وقد يقال لا بد من قيد من الخير لنخرج الوسوسة * والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافاً لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فأنهها فجورها) الآية * والجواب بعد تسليم دلالة على السببية أن الالهام هنا بمعنى الاعلام بازال الكتب وارسال الرسل * ومن هنا ظهر لك

(قوله حتى يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الى دفعه بأنه لما يتعلق بعدة سبب متقلاً غرض مبيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلاماً من الضروري والاكتسابي بمعنى مقابلي لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض * وكون مشاكلة اللفظ مفتاً لتوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلة (منه)

عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات أو الكلمات والمعرفة بالبساط أو الجزئيات الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد الجتهيد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (قاله) أي ماسوي الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالإلهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملهم لا يكون الا حقاً وثابتاً وهو لا يتعلق بالإلخبر ولو كان الإلهام سبباً لا يكون الا للامر الحق^(١) (قوله وأما خبر الواحد الخ) اشارة الى جواب دخل مقدر فكأنه قبل حصر الاسباب في الثلاثة في حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد الجتهيد يفيد ان العلم مع أنها ليسا من الاسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بانهم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا ما يسم الظن^(٢) والجزم الذي يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة يغلب بها المذكور يتنافى هذه الارادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثم حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لانه رده ثانياً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما يشملها * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الارادة ليست مقطوعاً بها ولهذا قال هنا فكأنه الخ (قوله والافلا وجه الخ) ليس على ما ينبغي كما لا يخفى * والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللفظ^(٣) تدبر (قوله قاله) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالحاتم لما يحتم به * ويسمى به كل جنس موجود من حيث أنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أولاً * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم * وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للأقدر المشترك * وجه الجمع تؤيد الثاني^(٤) (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضى في باب التعريفات (قوله من^(٥) الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني * على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس إنما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسهم اذ الموجود في الحقيقة ليس الا اشخاص فاطلاق العالم على الاجناس إنما هو باعتبار الافراد المتدرجة تحتها * ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

- (١) أي الثابت في نفس الامر فمضى قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر
(٢) منه (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الشكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الشكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه)
(٥) الظاهر أن كلمة من للبيان ونحوه التبعيض (منه)

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الكسوت قال الشاعر * صح عند الناس أي عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ) كلمة كان غير مرضية هنا فتأمل

كما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك

(قوله مما يعلم به) أى من شأنه أن يعلم ^(١) به قال الفاضل المحمدي إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك * ثم كلامه * فحينئذ تخرج الصفات عن التعريف بجيد سوى ^(٢) حلا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف والكل غير جيد * والاولي أن يعد من التعريف ويحتز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والإشارة الى المناسبة بين المعنى الاصل والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والإشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تمة التفسير وإشارة الى ما هو المراد به * يعنى ليس المراد جميع ^(٣) ما سوى الله بحيث لا يكون له أفراد بل أنحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه ^(٤) * ثم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس وإطلاقه عليه من قبل اطلاق اسم الكل على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو ^(٥) دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الإشارة إذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بوضع واحد والعالم ليس منها * وفي الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها * ويقال العالم لكل موجودات متجانسة * وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قبل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع * قال قدس سره في شرح الكشاف ان العالم لما كان مطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفراد البواق رعاية لما هو المشهور في السننهم واطلاقاتهم وفيه نكتة أخرى ^(٦) كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع)
إشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما
هو المشهور والا يلزم
الاستدراك (قوله يقال عالم
الاجسام الخ) إشارة الى
أن المراد ما سوى الله تعالى
من الاجناس فزيد ليس
يعلم بل من العالم وإلى أن
العالم اسم للقدر المشترك
بينها فيطلق على كل منها
وعلى كلها لأنه اسم للكل
والا لما صح جمعه

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصاً بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضاً خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة * أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذوي العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه تصنف (منه) (٥) أعجب منه بأن اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٦) اعلم أن زيدا فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكل وعلى كل جزء من الاجناس اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه) (٧) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٨) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فإنه ليس تحت طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فإن تحتها وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلذلك أفردناها * ولهذا النكتة أشار بإيراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد الكلية والشخصية وإيراد النبات والحيوان بعدها بصيغة الافراد مع أن الاجسام تم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع الكلية لا مطلقاً فانهم (منه)

فيخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها صورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم أطلقوا القول بمحدث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم وما فيها بأن تكون جزئياً أو جزءاً (قوله ليست غير الذات) يدل على ان الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع^(١) أجزائه) أي تمامها يعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة^(٢) بل مخصوصة فلا تكون مشكلة الفن الا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وإنما عبر عنها بالاجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حيزية الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم * ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وان لم يكن جمعاً حقيقة سكنه نزل منزلة الجمع لما قلناه * وقد يقال ان المراد بالاجزاء أجزاء جزئيات العالم^(٣) واضافته الى العالم لادنى ملازمة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالعني ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث * وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخلو عن التكاف تأمل^(٤) (قوله من السموات وما فيها^(٥) والارض وما عليها) اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على أنها طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا في تفسير القاضي (قوله محدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقة الوجود بالعدم^(٦) واليه أشار بقوله بمعنى انه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقريته قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما اذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من ان يحمل على معنى يم النوعية أيضاً * وأنت خير بان اثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية المنصرية قديمة بالجنس حتى يجوزوا حدوث نوع النار مثلاً * لكن يشكل ببقاء صور الاسطوانات الاربعية في أمزجة المواليذ القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي

(١) المراد بالجميع السكل الافرادى أى كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ماسوي الله من الاجناس الموجودة في الخارج ولا تعدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أى العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٣) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٤) أو يصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٥) لان الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكري لاعلى أجزاء افراد الموضوع (منه) (٦) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها متمكناً فيها أو حالاً * ونكتة اختيار في في السموات وعلى في الارض غير خفية (منه) (٦) وقول الشارح أى يخرج الخ ناظر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذهو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فرض وكل منهما حادث لما سنيين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (قال أعيان ما) أى يمكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جملة من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتميز بنفسه غير تابع بجزءه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أى محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يتمتع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الجزء لان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الجزء أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نقياً والثاني منموماً سواء كان متحيزاً كافي سواد الجسم أولاً كافي صفات الله تعالى والمجردات (وهو)

(قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته * ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بين (قوله هو وجوده في الموضوع) أى ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به . وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه قيام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوت نفسه فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواظف

(قوله ثم أشار الخ) وانما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو الفرض الاصلي منه هو التقسيم^(١) والاشارة الى الاقسام * والظاهر ان المراد بالـ مصطلح أرباب العقول دون الاصول (قوله أعيان وأعراض) الاولى ان يقال عين وعرض وآله أشار الشارح^(٢) (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل الخ (قوله أي ممكن) بالامكان الخاص ثلاثاً يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة الخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم^(٣) كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أي العين أو الممكن هو التحيز بنفسه بان لا يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض^(٤) ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل . هذا عند جمهور المتكلمين التافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض^(٥) قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بين * ثم كلامه * اذ تحيز المركب منهما ليس أولاً بل بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتباري غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتباري خارج عن المبحث (قوله ولهذا يتمتع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من عل وجوده دون ما ذكره على ما بين في موهبه (قوله معنى قيام الشئ) قيد بالشئ دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشترآكه مضمون بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان وأعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه معرف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لاجباً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة في الثبوت (منه) (٥) فيه أن التقضي باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أي ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء لتتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا * احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أقل من الجسمية بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لاهل ولا ولها ولا فرضاً عقلياً (وهو الجزء الذي لا ينجزاً) ولم يقل

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنين بجانب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعاً إلى الاصطلاح) وإن كان لفظياً راجعاً إلى اللفظ واللغة كما وقع في المواضع (قوله ولا فرضاً) أي مطابقاً للواقع والواقع فلفظ فرض كل شيء غير واقع

فإن الاشتراك لفظي وكذا الحال في عديله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الأولى مرجع الضمير إلى العين الذي في الأعيان^(١) (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الأشاعرة إذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولاً والعرض ماهو المفروض ثانياً والعمق ماهو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً) قد يناقش فيه بأن ماله إلى أن الجسم لماذا^(٢) يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه أن هذا من قبيل انبئات الذات بالآثر المختص به الآن كونه من الآثر المختص به محل الحديث (قوله يعني العين) يعني من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لافعل) بأن يؤدي إلى الانفكاك الخارجى وبزول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضاً) إعادة كلمة لا إشارة إلى الفرق بين الوهمي والفرضي على ماهو المشهور فإن مدار الوهمي على تميز الجسم حيث يسجز الجسم عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الانقسام الوهمي إذا أمر الوهم منوط بالجسم بخلاف العقل إذ ليس دائراً على ذلك إذ حكم العقل وأمره ليس دائراً على الجسم بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلي ويقال إن كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقاً للواقع قال المحقق الرازي في المحاكمات - والحق عدم الفرق بينهما - ولك أن تقول إن عدم الانقسام العقلي كاف في التميز فالفائدة في ذكر البواقي * قلت هي الإشارة إلى أقسام القسمة بينهما وانتفاهاً بالمرءة * لا يقال إن هنا أقساماً أخرى مثل الاختلاف بالمرضين والموازاة والمحاذاة لأنها راجعة إلى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة * قلل الفاضل الحاشي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع * ثم كلامه * ولا خفاء في أن الكلية في حيز المتع إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين إذ الفرض فيه متمتع^(٣) كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لمعظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه أن الفرض هنا بمعنى الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجويز العقلي والمتع هو الثاني وأما قلنا مطلقاً لأن الملاحظة في ضمن الإيجاب الكلي لا تتصور بدون التجويز * وقد يقال إن المتع هو الفرض بمعنى التجويز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر هنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)

(قوله عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود خصر ماثبت وجوده * (٧٣) لا يقال احتمال جزء لا يبدل الدليل

على حدونه ينافي فرض
المصنف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه * وأيضاً
وجود جوهر مركب من
جوهريين مجردين محتمل
فلم لم يلتفت إليه وحصر
المركب في الجسم * لا
نقول الفرض بيان حدونه
بجميع أجزائه المطلوبة
وعدم بيان حدوث المحتمل
لا ينافيه * واحتمال المركب
في المجردات مما لم يذهب
إليه أحد بخلاف نفس
المجردات فإن أكثر الناس
قائل بها فلذا لم يلتفت إليه
(قوله خط بالفعل) أي
مستقيم لأن اللازم هذا
وإن كان مطلق الخط بالفعل
ينافي الكرة الحقيقية (قوله
وذلك إنما يتصور في
المتناهي) يرد عليه أن العقل
جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد
العشرة منها * وكذا تطلق
علمه تعالى أكثر من
تلفات قدرته (قوله والثاني
الح) حاصل هذا الوجه
أن كل ممكن مقدور لله
تعالى فله أن يوجد
الاقتراقات الممكنة ولو غير
متناهية فينبئ كل مفترق
واحد جزء لا ينجزاً *

وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا ينجزاً
بل لا بد من إبطال الهيولي والصورة والعقول والنفس المجردة من الإبدان ليم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا ينجزاً وتركب الجسم إنما هو من الهيولي والصورة * وأقوى
أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه
بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي * وأشهرها عند المشايخ وجهان
الأول أنه لو كان كل عين منقسماً لآلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الحبل لأن كلا منهما غير متناهي
الأجزاء والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها وذلك إنما يتصور في المتناهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال إن الصورة
الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض (قوله والنفس) فلكية كانت أو إلهانية
والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وإن كانت
مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعاقبة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل
الاستكمال بخلاف العقل فإنه ليس متعلقاً بها من هذه الحثية^(١) لأن كل ما يمكن أن يحصل لها فهو
حاصل بالعقل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد تعد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات
تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تساوي الخطوط المفروضة
المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط إلى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقة أن لا تكون
كرويتها بحسب الجسم فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو
وهو المقدار الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط والاسواء هو أن يكون أي خط يفرض فيه
مستقيماً (قوله إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة
فلا ينافي وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والاعداد (قوله وذلك إنما يتصور في
المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لا توجدان بدون التناهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معاً أو أحدهما
فقط اذ لو^(٢) كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من
الآخر بالضرورة^(٣) فلا معنى للقلة والكثرة الآن لا يكون كذلك بأن يوجد في أحدهما جزء لا يكون
بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ما قاله الفاضل الحاشي يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تطلق علمه تعالى أكثر من تلفات قدرته * ثم كلامه *
والجواب بأن الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس شئ * وكذا الجواب بأن ذلك إشارة إلى الكثرة

(١) وإن كان متعلقاً من حيث التأثير والإيجاد (منه) (٢) وببطله أيضاً ما قالوا في برهان التطبيق من
أن آحاد إحدى الجملتين إذا طابق آحاد الجملة الأخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانتقاص ومن
حيث الزيادة مما بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الزيادة فهو متناه من حيث الانتقاص
ولهذا يقبل القلة والكثرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الأخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه
فإنه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

{ ١٠ - حواشي العقائد أول } اذ لو أمكن اقترانه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت
الاقتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً * وإن لم يمكن اقترانه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لقائه والامسا قبل الافتراق قاله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفماً للمعجز وان لم يمكن ثبت المدعي والكل ضعيف * أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم تقسامها عدم اتقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانما غير متناهية بل يقولون انه قابل لاتقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء * وأما أدلة الذي أيضاً

والقلة التي يترتب عليها العظم والصغر ويستلزمهما لا الى مطلق الكثرة والقلة تأمل ^(١) قوله ليس لقائه (بأن يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاماً لا لذات الاجزاء) قوله والامسا قبل الافتراق (اذ لو قبل لزم تخلف مقتضى عن مقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستنديين الى سبب واحد أو الى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله قاله تعالى قادر الخ) في تقريبه على ما فرغ عليه تأمل ^(٢) قوله لان الجزء الخ) بيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله فحينئذ يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر المفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعي ^(٣) وان أريد به الاعم فلا تتم الملازمة السابقة وتسميم القدرة خلاف المعارف والمصطلح فليتأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المخروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولى للخط فكيف توجد بدونه فليتأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل) ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كافي صورة التخلخل والتكاثف ^(٤) والقول بان استمداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء ما يسمي الوهمي والحقق مما لا يلتفت اليه * ولو قيل ان الصغر والكبر فروع تنامي المقدار وتناهي المقدار يوجب اقطاع القسمة * فلنأتم ^(٥) في القسمة الانفسكاكية دون الوهمية * ولو قيل ان كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفسكاكية ولهذا بطل مذهب ذيقرطيس * قلنا هذا فرع مماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لا ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل القسمة لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة)
ان قلت النقطة نهاية الخط
بالفعل ولا خط بالفعل
في الحركة فلا نقطة فيه *
قلت تلك القضية مهمة
لا كلية فان نهاية أحد
سطحي الجسم المخروطي
نقطة بلا خط وكذا
المركز

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الحردلة التي فرضنا عدم ناهيها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية بين جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) اذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أو خارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر المفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شي آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شي (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهوى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الحرق والالتئام عليها (والمرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل^(١) بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل يرهان التطبيق^(٢) فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه * ومن الين ان القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض * ومن هذا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحض رحمه الله حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله فلا تخلو عن ضعف) فيه إيلاء الى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف^(٣) ثمرة) فيه إيهام لطيف (قوله المؤدى الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مرّت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد^(٤)) اذا حشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن إيجادها ثانية بعد اعدامها بالمرّة^(٥) ولا يخفى في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة * على أن في تركيب الجسم من الاجزاء التي ذمقراطيسية^(٦) نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لا يخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات^(٧)) الخ (اذ الحرق والالتئام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لا تدوم على أصلهم ولو تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليأمل (قوله بل بغيره^(٨)) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد)
لأنه في الآخرة فينا فيه
الاستمرار الأولى (قوله
المبني عليها دوام حركة
السموات) أدلة دوامها
المذكورة في الكتب
الحكيمة المتداولة غير مبينة
على أصل هندسي ولعل
الشارح اطلع على دليل
ينبئ عليه

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الاقسام الى غير النهاية تأمل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار في كل ما دخل تحت الوجود من الامور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتيب أولا واجتماع في الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف في اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شمري ما ثمة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك في الآية السكرية (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرّة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذمقراطيس ان الجسم مركب من أجسام صغيرة صلبة وهي لا تقبل الاقسام فعلا لكن تقبل الاقسام وهما فالتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لا ينافي الحشر وكذا امتناع الحرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمراج الجسماني (منه) (٨) وجه الاضرابان المعبر في المرض هو القيام بالغير وان المعبر في التبية أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تابعاً له في التجيز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالنعوت على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تفعله بدون الحل على ما يتوهم فإن ذلك إنما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها • في السواد والياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والا كوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوسة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بجمع التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والظاهر أن ما عدا الا كوان لا يمرض الا للاجسام

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التجيز) بأن يكون في عروض التجيز له واسطة في المروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالأعراض النسبية مثل الاين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما ذمها عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والظاهر أن ما عدا الا كوان الخ) ذكر في شرح التجريد أن الأعراض الحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التجيز) بأن يكون في عروض التجيز له واسطة في المروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالأعراض النسبية مثل الاين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما ذمها عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والظاهر أن ما عدا الا كوان الخ) ذكر في شرح التجريد أن الأعراض الحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

بالتركيب) من الاثنين أو الخمسة^(٣) (قوله وأنواعها الخ) أي أصولها البسيطة^(٤) إذ المركبات غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طعمان أو أكثر يدركان معاً ويظن أنهما طعم واحد لكمال المجاورة بين حاملهما • ونوقش في الحصر في التسعة بالخيار والفرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة • وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يتخلو عن الاشكال (قوله والعفوسة) نوقش في كون العفوسة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدّة والضعف دون الماهية • ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوسة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والتفاهة) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم العلم وجعل عده من الطعوم مثل عد المطلقة العامة من الموجبات (قوله لا يمرض الا للاجسام) بطريق جري العادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب^(٥) على ما يقتضيه أصل الاشاعة

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان (منه) (٣) اذ مآله الى القيام بالغير وإن كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بشيء (منه) (٤) وهذا لا يلائم قوله أو مختصاً (منه) (٥) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب أن يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه اذن الشرع اذ المرض يوم الحدوث والتعيز (منه) (٥) وقائدة قوله ويحدث الخ إشارة الى رد من اشترط في حدوث ما سوى الا كوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالاجسام (منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والياض ومن الخمسة السواد والياض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستند الى ابتداء من غير مدخلة أمر غيره فيجوز ان يخلق الألوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة (منه)

(قوله أما الاعراض فبعضها الح) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقائه مطلق المرض لكنه مملك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثاً بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود تمتع بدهية * واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زماناً والحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر * ان قلت يجوز أن يستند بشرط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي * نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بامر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لازوال علته (قوله فان كان مسبوقاً الح) لو قيل فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن

فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فقول الكل حادث * أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كافي أضداد ذلك فان القدم يتأني العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الإيجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة * وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث * أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنها فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فاذا تقرر الح) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القسمة * وانما لم يتعرض المصنف لحصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بدخلتها في الجملة فلا يلزم منه كون مسألة الحدوث من الحسيات والمشاهدات (قوله وإلا لزم استناده الح) دفعاً للتسلسل (قوله يكون حادثاً) إذ القصد انما يكون حال العدم والايلازم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المصور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم * واعترض عليه الأمدى بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود بأن يكون ذاتياً لازمانياً ولا يبرهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم * قال الفاضل الحثي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بامر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لازوال علته * ثم كلامه * ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى المتع بالذات وأياً ما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده * أما على الاول والثالث فظاهر * وأما على الثاني فلان زواله لا ينصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية إذ عدم التام في أحدهما ضروري فاذا يلزم وجود الامور الغير المتناهية * على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل (قوله فان كان مسبوقاً الح) قال الفاضل الحثي لو قيل فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث * ثم كلامه * لكن يلزم عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة^(١) واعلم * ان الحركة والسكون على ظاهر عبارة عبارة عن الكون في الحيز المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز بعينه^(٢) أو في حيز آخر * وما له

(١) فلا يتم الدليل على ماهو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معنى العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكناً (منه)

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آين في مكانين والسكون كونان في آين الى ما قبل ^(١) من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول ^(٢) . ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلاً اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه * قلنا المراد بالسبق السابق الاتصال أي السابق من غير واسطة * ونقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة * وأجيب بما حصله أن النقض ان كان باستدارة الجوهر الفردي على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها وبمجرد الاحتمال غير كاف في النقض ^(٣) . وان كان باستدارة الجسم فليس يتمحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحد بمجرد واحدة بل هناك متحركات بمحركات متعددة الحركة الابنية ^(٤) وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قبل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة * وقد يقال في الدفع ان المعتبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعدد الشكلي * وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكوناً وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض . وقد يلزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية * وفيه أن هذا بحسب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما وأثبت الأنواع لطلق السكون ^(٥) إلا أن براد بالنوع المعنى اللغوي تأمل (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ) قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم ينصف بالسكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الا عند انصافه بالسكون الثاني في المكان الاول . فاختر بعضهم أن الحركة مجموع الكونين في الآين في المكانين وأن السكون مجموع الكونين في الآين في مكان واحد * والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود السكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض * ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل * قال الفاضل المحشي رد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآين الثالث لزم أن يكون كونه في الآين الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجديد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها فبغيره أيضاً اشكال

(قوله الحركة كونان الخ)
يرد عليه ان ما حدث في
مكان وانتقل الى آخر في
الآن الثالث لزم أن يكون
كونه في الآين الثاني جزءاً
من الحركة والسكون معاً
فلا يمتازان بالذات . والحق
ان الحركة كون أول في
مكان ثان والسكون كون
ثان في مكان أول وهذا
ظاهر عند تجديد الاكوان
بحسب الآتات وأما على
القول ببقائها فبغيره أيضاً
اشكال

(١) ولا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكائن في حيز ثلاث آتات مثلاً سكناات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآين الثالث سكوناً (منه) (٢) واعلم ان اثبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه) (٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقض كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه) (٤) لا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكائن في حيز واحد ثلاث آتات مثلاً سكناات وأن لا يكون للجسم السكون في الآين بالقياس الى السكون في الآين الثاني سكوناً (منه) (٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالسكون الاخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه جمع والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويل كما أنشأنا اليه في أصل الحاشية (منه)

في مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى . على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * ولما حدوثهما فلائهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية منها فيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضا اشكال^(١) * تم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضا على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكونا معا . ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جداً . وقد يلزم ذلك اذهم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة هنا ليس الا نفس الكون * والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك الكون من هذه الجنية حركة والافسكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كالا يكون ساكنا) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل^(٢) تأمل { قوله تقتضي المسبوقية بالغير } سبقاً زمنياً * وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة^(٣) فالاقضاء في حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالاقضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك انه لا يلزم منها الاحداث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب { قوله ولان كل حركة الخ } فيه مثل مامر * وقد عرفت ما فيه * وأيضاً ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان التقضي للمسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط^(٤) أعني

(قوله فهو جائز الزوال)
فان قلت جوازه لا يستلزم
وقوعه فيجوز أن يوجد
سكون مستمر * قلت جوازه
يستلزم سبق العدم لان
القدم يتنافى العدم مطلقا
وبه يتم المقصود

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)
(٢) حاصله ان الساكن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقا بكون فأمر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقا بالكون السابق في ذلك الحيز بعينه فسكون والا فحركة (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالسكانات الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن الين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافي أزلية الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض وأما الحركة بمعنى القطع فأمر وهي لا شيء محض على ما بين في موضعه كالزمان { منه }

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه * وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال * وههنا أبحاث * الأولى انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يتمتع وجود يمكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالقول والنفس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتميزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير محل بالفرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة الاوقبلها حركة أخرى لالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشي من جزئيات

كون المتحرك بين المبدأ والمتنهي فلي تأمل { قوله لان كل جسم محال } وكذا الجوهر فلا ينجح أن الدليل لا يرد على الدعوى { قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه محال }^(١) فيه ان المعلوم مما سبق ليس الاتساق القدم بنفس وقوع العدم دون جوازه ومن البين المكشوف أنه لا منافاة بين امكان العدم وبين القدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ لا يرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل المحنّي رحمه الله فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر^(٢) * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقاً وبه يتم المقصود * ثم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التساق ذاتياً لأعراضياً وذلك لم يثبت بعد { قوله وهو محال } للزوم خلاف المفروض { قوله وأنه يتمتع محال } عطف^(٣) على مدخول على { قوله والجواب ان هذا غير محل } هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتغير الدليل { قوله حدوث الاعراض^(٤) } الثابت وجودها { قوله ضرورة انها محال } وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض { قوله الثالث ان الازل محال } منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود مالا يخلو عن الحادث في الازل حاصله أنه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فاللازمة في حيز المنع^(٥) اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث

{ ١ } لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يتمتع عدمه ما يعم الذاتي والغيري ومن ادعى الذاتي فلا بد له من بيان تأمل { منه } { ٢ } من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو لا ينافي القدم { منه } { ٣ } ولعل قوله وأنه يتمتع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده الجواب { منه } { ٤ } ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الاعراض { منه } { ٥ } كانه اشارة الى رد قوله واللازم باطل وكذا للزوم { منه }

{ قوله لا دليل على انحصار الاعيان محال } والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشي اذ الاشتراك في العوارض سببا السلبية لا يستلزم التركيب على أنه يجوز أن يمتاز بمتين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب { قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة } كما ان أدلة ثبوتها كذلك منها ما سبق آخراً ومنها ما يقال مالا دليل عليه يجب نفيه والالجاز أن يكون بمحضرتنا جبال شاهقة لا رافا فانه فسطة وبجواب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجيال الشاهقة معلوم بالبداهة لانه لا دليل عليه { قوله حدوث الاعراض } أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول

الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينه^(١) ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لا وجود للمطلق) أي بالوجود النفسي الاصل وأما بالوجود الظلي الغير الاصل فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أو لا (قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تنامي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقاً بالغير لا الى غير نهاية كان جسيمها بحيث لا يشذ عنها شيء مسبوقاً بالغير أيضاً^(٢) ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون ما فرضاه جميعاً جميعاً فتقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل المحشي وأيضاً لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي^(٣) * ثم كلامه * وفيه أن معنى عدم تنامي نعم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد بعده نعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده من غير ان ينتهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا بمعنى أن الموجود منها غير متناه كما فيها نحن فيه والتقابل والتناهي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الاقف عند حد والفرق بين^(٤) تأمل (قوله الرابع انه لو كان الخ) اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز^(٥) (قوله لزم عدم تنامي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تنامي المقدار أو الى ترتب الامور الغير المتناهية وضماً والكل

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية الحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لا يخلو من ان يكون قديماً أو حادثاً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث فيكون الكل والمجموع حادثاً فتمين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خير بان هذا لو تم قائماً يتم نو كان للجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * وما فيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فليك بالتأمل الصادق (منه) (٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس يتمكن اذ يتمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

(قوله فلا يتصور قدم المطلق) * برد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيزية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها ولا استعالة في انصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحيزيات * وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي * والا صوب أن يجاب بتنامي الجزئيات بناء على برهان التطبيق

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى * والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أباده * ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم ^(١) (قوله هو الفراغ الموهوم) قيده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالممكن غير خال عنه حقيقة وفراغه انما هو مجرد الوهم والفرض * اعلم * ان المذاهب هنا ثلاثة * أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل ثلثه حار * والثاني ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين * والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المنطبق على هذا الجسم المتكلم الحال فيه * وعلى هذين المذهبين كل جسم منحيز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولاست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الفرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي إقناع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح . هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواظف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجيح بلا مرجح * بقى شئ وهو أنه لو قال ترجح أحد طرفي المحدث من غير مرجح بدل الممكن ^(٢) لكان أوفق ^(٣) للمذهب وأنسب للمقام والسوق (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) أما فسر به بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بإزاء الذات المقدس اشارة الى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازها عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبة ^(٤) فكانه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده * وفيه اشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شئ) منفصل عن ذاته (أصلا) لاني ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقاً لانه يتألف الوجوب الذاتي * وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل يتألف الوجوب الذاتي أولا * واعلم * ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر

- (١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي التافين القائلين بالخلاء فشغل الجسم وتفوذ الابعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) انما عدل عنه اشارة الى ما هو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضمف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف اللاهوتية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم أن هذا دليل

(قوله اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم)

ان قلت الصفة وكذا

مجموع الذات والصفة مما

يجوز وجوده وليس من

جملة العالم * قلت هذا

لا يضرنا لما فيه من تسليم

المدعي وكلامنا في الجائز

المباين * لكن يرد عليه

أن يقال يجوز أن لا يكون

من جملة العالم الذي ثبت

وجوده وحدوده فيصلح

محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له

وحمل المحدث على المحدث

بالذات مما لا يساعده كلام

الشارح (قوله ما يصلح

علماً) أي علامة ودليلاً

(على وجود مبدئ له)

والشيء لا يدل على نفسه

فلا يكون مبدئاً ومدلولاً

اذ لا يكون حينئذ من العالم

فيلزم التناقض (قوله وقريب

من هذا الخ) الاول طريقة

الحدوث والثاني طريقة

الامكان ووجه القرب

ظاهر

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لخصر محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني أن محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان يمكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدئ الموجود معدوماً فضلاً عن أن يكون متمتع الوجود فلو كان يمكن الوجود لكان من جملة العالم^(١) بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولما قال المحنثي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له^(٢) ثم كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك أن مبدئ الممكن لا يكون الا موجوداً حادثاً لان مبدئ الموجودات لا يكون معدوماً لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالاتفاق واما كونه حادثاً فلما مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوده فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فلا يصح ان يكون محدثاً لذلك العالم * وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شيء وهو ان المطلوب هنا كون واجب الوجود مبدئاً لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذکور على تقدير تماميته انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشيء محدثاً لنفسه ولعله وفيه تدبر (قوله ما يصلح علماً) أي دليلاً دالاً على وجود المبدئ ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلاً في الاثبات وبه يشعر قوله مع أن الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل المحنثي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * ثم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجع أحد طرفي الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مذهب طريقة لامكان^(٣) تأمل^(٤) (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لاندفع الایراد لكنه خلاف السياق وطريقة التكلين وان كان ملائماً لقوله ترجع أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه الایراد الا انه أنسب بما مهد من قوله ان المحدث لا بد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب هنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئته من غير توسط أمر فطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لا بد ان يكون واجباً فآلها واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه اننا لا نسلم ان قول الشارح ترجع أحد طرفي الممكن يقتضي انه حمل كلام المصنف على مذهب الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مذهب الامكان على مذهب الحدوث (منه)

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجاً عنها فتكون واجباً فتقطع السلسلة *

عنها شيء بمعنى أن مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى أن سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى أن مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والا لم يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ^(١)) لاختفاء في أنه ان أريد به أن اقادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا تتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى أن بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماً منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لا يساعده ^(٢) . وان أريد به أن هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر ^(٣) أن مراده هو الاول كما لا يخفى تأمل (قوله بل هو إشارة إلخ) فيه أن كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لاحتاجت الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشيء إلخ) يعني أن العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة للجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه ^(٤) وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلة معاً إذ المراد بالعلة هنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى أنه لا يستند شيء من الممكنات بالمفعولية الا اليه أو الى ما يصدر عنه ومن جعلتها نفسه وعلة . ومن هذا ظهر لك أن بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل ^(٥) وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت ما فيه * وههنا إجماع كثيرة لا يليق إيرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه نصين أن تكون خارجاً عنه والحال أن الوجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتقطع السلسلة) إذ الواجب لما كان علة للجميع فلا بد من أن يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً فظهر أن أمر الافتقار بالمعكس * واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين يمكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان مستبعداً جداً (منه) (٢) إذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور أعني التأخر والتقديم الذاتي كما يستدعيه المقام (منه) (٣) وأما قلنا والظاهر لانه يحتمل أن يراد بالافتقار الاستلزام أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لا بد أن تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لا يقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفاً عليه لا يستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن يفرض من المعلوم الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله
بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن يجعل الأول من الجملة الأولى بازاء
الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية

والمفروض أنه علة له فيكون طرفاً له فينتهي إليه بالضرورة^(١) (قوله ومن مشهور الأدلة) الدالة على
بطلان التسلسل وإثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في إثبات الواجب مسلكان
الأول بيان أن الممكن سواء كان متناهي الأفراد أو غير متناهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجود الواجب تنامي السلسلة
من جانب العلل والبرهان الأول من هذا القيل * الثاني بيان امتناع عدم تنامي الموجودات الخارجية
سواء كان من جانب العلل أو من جانب المعلوم فيجعل ذلك^(٢) حينئذ مقدمة لإثبات الواجب ومن
ذلك برهان التطبيق (قوله نطبق الجملتين) فإن قيل إن التطبيق كما لا يمكن إلا فيما دخل تحت
الوجود كذلك لا يمكن إلا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الأمر وذلك يتوقف على
كون الجملتين متباينتين بأن لا تكون إحداهما جزءاً من الأخرى وما نحن فيه ليس كذلك * قلنا
إن التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتقدير الحقيقي وأما التباين فلا والجزء مع الكل
كذلك * واعلم * أن التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الأول أن يلاحظ خصوصية
كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على
سبيل التفصيل * والتطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم والترتب وغير المترتب والجمع
والتفريق لكن القوى البشرية^(٣) قاصرة عنه فيما لا يتناهي فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تنامي
شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الأجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك *
وقد اتفقوا على أن الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجمعة في
الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة * واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير
المجمعة * فذهب المتكلمون إلى جريانه فيها لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي
ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الأمر وذهب الحكماء إلى أن الأمور المنقضية من الأمور
المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر * وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف
بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والأفلا معنى لتطابق
فرد منها بفرد دون فرد آخر * ولذا جوزوا عدم تنامي الحركات الفلكية والنفس الناطقة الانسانية *
فيل النفس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها إلى أزمنة حدوثها فيتم

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة قامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة
فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لا يجوز ان يكون هو الواحد الاول والمتوسط
والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد فمعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة
فتقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات إثبات الواجب (منه)
(٣) بناء على أنها حادثة والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل لأن زمانه متناه
والأمور التي لانهاية لها غير متناهية (منه)

(قوله ومن مشهور الأدلة
برهان التطبيق) البرهان
السابق يبطل التسلسل في
جانب العلل فقط وهي
لا تكون إلا مجمعة وهذا
البرهان يتم جانب العلل
والمعلولات المجمعة أو
المتعاقبة وبه يبطل عدم
تنامي النفوس الناطقة
المفارقة أيضاً لأنها مرتبة
بحسب اضافتها إلى أزمنة
حدوثها * وما ذكره بعض
الافاضل من أنها قد تحدث
منها جملة في زمان وأخرى
أقل أو أكثر في آخر
وقد تحدث آحاد منها في
أزمنة مترتبة فلا تنطبق
بمجرد ترتب أجزاء الزمان
فجوابه ان هذا إنما يدفع
تطبيق الفرد بالفرد وهو
غير لازم بل يكفي انطباق
الأجزاء المترتبة ولو متعاقبة
اذ كل جملة توجد في زمان
واحد متناهية بتناهي
الابدان الحادثة فيه التي
هي شرط حدوث النفوس

كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية وتنقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنامي الأولى لانها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم * ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان أحدهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع لانهما وذلك لان معنى لانهما الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور قوفه آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فإنه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي قرر عديم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الأزمنة إذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فاللازمة ممنوعة^(١) إذ للتساوي في الكم من خواص المتناهي وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحدهما في مقابلة جزء من الأخرى فلا نسلم استحالة لان ذلك لعدم التناهي لاجل التساوي^(٢) (قوله وتنقطع الثانية الخ) لا يخفى في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات لان انقطاع أحدهما عين انقطاع الأخرى إذ السلسلة واحدة والتأثير بين الجملتين بالكلية والجزئية^(٣) (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط للجريان برهان التطبيق عند الكل * وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين * والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواضع^(٤) أن الترتب والتحقق في نفس الأمر كاف في الجريان (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري إذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً * قال الفاضل الحنفي لكن بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنوعات أيضاً (قوله وذلك لان معنى لانهما الأعداد الخ) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً * وما

(١) والجواب ان الناقص كالزائد في المقدار وعدم تنامي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر لاعتبار تساوي الأفراد (منه) (٢) وأجيب عنه بان كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لان التفاوت بين آحاد الأمور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام والاسبوع والشهور * فان قال هذا دخل على السند الإخص * وهو غير مقول أقول سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أي بان تكون إحداها كلا والأخرى جزءاً (منه) (٤) في مباحث الالهيات (منه)

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا مجتمعا ولا متعاقباً فينقطع في حد ما ألبتة * ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضاً لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقباً لا إلى حد يكون متناهياً دائماً ونظيره نعم الجنان هذا * لكنه يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنوعات أيضاً (قوله وذلك لان معنى لانهما الأعداد الخ) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً * وما

يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء إلى حد لا مزيد عليه * وخلاصته أنها لو وجدت بسرهما لكانت غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم الجزئي الخفي وهو لا يكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد بالوحدة في صفة وجوب الوجود لافي الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعا قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادراً والآخر بخلافه * فتأمل في تقرير المدعي ولا يمكن أن (٨٧) يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

ذات واحدة على تأمل *
الآن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا * لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل * وههنا بحثان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وأنه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه * والجواب انا

يعني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجزهما أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمانة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *

يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * ثم كلامه * وفيه أن في كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردداً * بل الظاهر عدم القرعية (١) وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء * وأيضاً ان عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تنامي المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والايلازم الجهل * وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتب فيه تردد (٢) (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مرّت الاشارة الى أن قوله والحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالعني عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فعني الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب ومآله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها (٣) . وأراد بالألوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لاذنه لا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط (٤) تأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعا قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعي اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيدها وحده الصانع (٥) (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج (٦)) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه يفسد به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة دون الإيجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بأفهامها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للمادة واردة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستند اليه (منه) (٧) فلزم العجز ولاخفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما العجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

فرض التعليق مما وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعليق بالمكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هتافا معناه الاصطلاح لان الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضاً المانع من الاجتماع في محل لا يخصص في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمانة الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد ان

فالتعدد مستلزم لامكان التمايز المستلزم للمخال فيكون محالاً * وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما لم يقدر على مخالفة الآخر لزوم عجزه وان قدر لزوم عجز الآخر * وبما ذكرنا يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفق من غير تمايز

ما يستند اليه تعالى من صفاته تعالى والي امكان المعلول وان لم يكن مستنداً اليه تعالى فما لا يستلزم المعجز المتنافي للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في اليجاد الذي هو من خواص الالوهية * لكن بقي ان الاحتياج الى الغير في الفعل واليجاد هل يستلزم الحدوث والامكان * وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل المحنبي وههنا بخان * الاول النقص بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وإنه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم المعجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فإنه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلاً محيل عدمه * ثم كلامه * وفي كلا البعثن بحث * أما في النقص فنحن لزوم المعجز المتنافي للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ناشئاً من ذاته تعالى ولا شك أن ذلك الانسداد والعجز الذي من قبل الذات لا يتنافي الالوهية * وأما الحل فمدفوع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو المعجز المتنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو المعجز بتعجز الغير لإياه ومن قبيل المتنافي الالوهية كما لا يخفى * والضايف في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو بمدخلة ما أسند اليه من صفاته من غير مدخلة المبدأين الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية والا فالمعجز المتنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتأمل (قوله فالتعدد) أي مكانه على ما يقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف اليه والحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالاً) أي التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان الحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وأما الكلام في الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود * وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فيفسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم المعجز المتنافي للالوهية ^(١) (قوله وان قدر لزوم الخ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً حركته زيد مثلاً فاما أن يقدر الآخر على ارادة ضده أولاً * وكلامها محالان * أما الاول فلاه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادها فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلاه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه أعني ارادة الضد * لا يقال لان لم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتي يكون عدم القدرة عليها محزراً إذ الممكن في نفسه قد يصير متمماً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب * ومن هذا ظهرك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو العجز دون العجز بخصوصه تأمل (قوله يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا) إذ يكفي لنا

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

كان محزراً يلزم أن نقول
المعتزلة بمعجز الله تعالى لقولهم
بان طاعة الفاسق مرادة ولا
تحصل * قلت المعجز تخلف
المراد عن المشيئة القطعية التي
يسمونها مشيئة قسروا لجاء
وهم لا يقولون بالتخلف
عنها وأما المشيئة النفوسية
فلا محز في التخلف عنها مثل
أن نقول لصدك أريد منك
كذا ولا أجبرك

أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يتمتع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) حجة اقتناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن المادة جارية بوجود التمانع والتألب عند تعدد الحالم على ما أشير إليه بقوله تعالى (ولما لم يمتنعهم على بعض) والا فإن أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السوات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة * لا يقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعا لتمكن بينهما تمناع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لا نقول إمكان

إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينافي عدم التمانع بالفعل (قوله أو أن يتمتع اجتماع الإرادتين) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر يتمتع في نفسه والإرادة لا تتعاقب بالمتع لذاته (قوله حجة اقتناعية) يعني بقصد بها الظن لا اليقين ولا يقيد الا الظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما مر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى المادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقتناعية . فقوله والملازمة عادية تمليل كون الحجة اقتناعية بحسب المعنى . ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستندة إلى المادة لا تكون قطعية . وأن لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لأن الملازمة بينهما أي استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الأشاعة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية ^(١) (قوله بالخطابيات) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فإن المادة الخ) من قبيل التنبيه بالادنى على الأعلى لا القياس الفقهي حتى يتجه أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع أن المطلوب به إثبات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً * قلنا هذا كلام على السند فلا يفيد ما لم تثبت مساواته * وحمل الجواز هنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لان لم حينئذ بطلان التالي * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير . وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لأن قبض التالي وهو عدم إمكان الفساد يتمتع الاجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو المعجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لا يقال الملازمة قطعية) إشارة إلى المعارضة (قوله لا يمكن بينهما تمناع في الأفعال) أي في الإيجاد والخلق وهذا إشارة إلى بيان الملازمة فكانه قال لو أمكن صانعا لوجود مصنوع لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم أن لا يكون أحدهما صانعاً ^(٢) بطريق السلب الكلي ^(٣) * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد

(١) لأنه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية لأن اليقين إنما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي إذا أمكن بينهما تمناع في الأفعال فلم يكن شيء منهما صانعاً أي شيء من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أي عدم كون شيء منهما صانعاً (منه)

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فعنى قوله على أنه الخ أنه يمكن أن لا يبنى على الظاهر بل يفصل بينهما الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر * قال الشارح في شرح المقاصد أن أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الآله لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الآله كمال القدرة وأما الثاني فلا متاع توارد الملتين المستقلتين وأما الثالث (٩٠) فلاه ترجيح بلا مرجح * ويرد عليه أن الترديد إما على تقدير التامع

التامع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع *

منهما صانعا أو رفع الإيجاب الكلي * والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا عدم المصنوع * لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر إلى الأول تأمل (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء * قال الفاضل المحنبي ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود . والا لا يمكن التامع المستلزم للمحال لأن إمكان التامع لازم لمجموع الأمرين التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التامع المستلزم للمحال * ثم كلامه * وقد يقال أن إمكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم الإمكان^(١) مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل * وبالجمله فكما أن إمكان التامع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من التعدد وعدم الإمكان فإذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور * وفيه ان انتفاء الإمكان لا يستلزم العجز المتنافي للالوهية بخلاف إمكان التامع * ويمكن الجواب عنه بأن المعجز أو التعطيل ليس لازما لمجموع الأمرين أعني التعدد وعدم الإمكان إذ لا مدخل في لزوم التعدد أصلا بل من قبيل ضم الأمر الاجنبي لما هو المستقل في اللزومية بخلاف التعدد مع الإمكان فإنه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم * لكن بقي^(٢) أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب

(١) وفيه أنه لا يلزم من عدم الإمكان مع التعدد لزوم الإمكان له حتى يلزم إمكان التامع الذي هو فرع الإمكان (منه) (٢) وأيضاً بقي أنه أن أريد بعدم الإمكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير انتفائه أحد الأمرين إما إمكان التامع أو وجوب العالم وإن أريد به الامتناع بالغير فيرجع إلى ما يقال * وأيضاً يلزم على الشق الأول الإمكان بالغير كما لا يخفى (منه) (٢) وأيضاً بقي شيء وهو أن لزوم المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لأحدهما بخصوصه حتى يلزم لزوم تقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم تقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الإمكان من التعدد لزوما قطعياً وما هو المقطوع به لزوم أحد التقيضين لا بخصوصه (منه)

الفرضي حينئذ يرد منع الملازمة لأن وجودها لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق حينئذ يمكن اختيار الأول وكال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد حدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفرض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر ولا استحالة فيه * والتحقيق في هذا المقام أنه ان جعل الآلة الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقتناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إذ

(العالم)

ليس المراد التمكن فيهما * فالحق حينئذ أن الملازمة

قطعية إذ التوارد باطل قائمها إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا * ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التامع المستلزم للمحال لأن إمكان التامع لازم لمجموع أمرين التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التامع المستلزم للمحال

على انه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحد الاستعماليين بالآخر

العالم أو امتناعه ^(١) فلا يرتب عليه الفساد مطلقاً ^(٢) بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب ^(٣) إلا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاس ^(٤) أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني منع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فإنه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ما هو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع قبض التالي مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو العجز وفيه ما فيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتفائين الواقعيين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لأكرمك وبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول ^(٥) (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوم ظاهراً عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المتبعة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفاً فانهم يقصدون بها الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية ^(٦) لكنه أقل استعمالاً من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للقله ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ما ذكرناه * وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كان دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلوم على الملة

(قوله ومنع انتفاء اللازم)
ان أريد بالامكان (لو أريد
باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود الملة التامة لم
الامر لكنه بعيد (قوله
فلا يفيد الا الدلالة الخ)
أي فيلزم أن يكون كلا
الانتفائين الماضيين مقررين
لكن يملل الثاني بالاول
بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول
بحسب جميع الازمنة بدليل
تحقق الانتفاء الثاني (قوله
من غير دلالة على تعيين
زمان) ولو سلم الدلالة
على تعيين الماضي لم المقصود
أيضاً لان الحادث لا يكون لها

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلا عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه) (٥) خلاص الشبهة ان مقتضى كلة لو بيان سببية أحد الانتفائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فينبغي تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف الا يرى ان الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخطب (القديم) هذا تصرّح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي مالا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بعدم لكان وجوده من غير ضرورة . حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتقايير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها . ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة . وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخطب) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر^(١) الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو أنها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم به ذلك . فاعترض على من قال أنها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم اذ اللازم قد يكون اعم من الملزوم بل الامر بالعكس . وقد عرفت الحق وهو ان كلا الاستعمالين ثابت . وقد يقال في التوفيق ان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فنظره الى السبب بحسب الخارج . وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى ان المعتبر في الدلالة لزوم الكلّي كما هو رأي ارباب المعقول أو اللزوم في الجملة كما هو المعتبر عند أهل العربية وارباب الاصول . وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) اذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً . وقد يناقش فيه بأنه ان أريد اللزوم الخارجى فسلم . وأما اللزوم الذهني فلا والمعتبر في الالتزام هو الذهني . الا أن براد بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بمدالعالم بوجود الواجب كمشكلة الوحدة وسائر الصفات . ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مشكلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود . وأنت خير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مشكلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غيره)^(٢) واللائق تخلف المعلوم عن الملة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي^(٣) خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل لو كان القديم اعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتقايير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخطب هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزء منتف ب سبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فهما) الآية انما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على أنها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم . وأنا أقول منتفأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلة الغير (منه) (٣) فسر الاخوان في عبارة الكشف حيث قال الحمد والمدح اخوان بالتساوي (منه)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلو على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون محدثاً اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد * والقول بإمكان الصفات يتنافى قولهم بأن كل ممكن فهو حادث * فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا يتنافى الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتي والزمانى

* وأجيب بأنه لا استحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعنى وجوب الصفات لذاته أنها مستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب^(١) بحيث يستقل الذات في الانصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث^(٢) * وما ثبت من كون الذات مختاراً انما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلو) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلو الخ (قوله الى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ) بمعنى أنه يحتاج في وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه أن لا يتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلاً حتى تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل المحشي وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * ثم كلامه * يعني وان صح قولهم ان كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خير بان القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج الى غير الذات مما لا يخفاه في صحته على أصل الاشاعة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى) ومنهم من جوز ذلك في غير التحيز وانما المستعق قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والمرض لا يستقل بالتحيز حتى يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد * ولا يلزم امكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن محدث أو القول بعدم الصفات لانها ان كانت حينئذ واجبة لزم الامر الاول وان كانت ممكنة لزم الامر الثاني * بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة^(٣) اذ لو قلنا بقدمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لا يتنافى

(١) وقالوا ان الإيجاب نقصان بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكذلك * وأنت خير بان دعوى ان الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحث من قيل التخصيص في الاحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثاً (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الامرين المذكورين (منه)

(قوله تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) * يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ) هذا يدل على أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبغاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث * لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا التفسير بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجديد

وفيه رفض. نكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق (الحى) القادر العليم السميع البصير
 الثاني (أى المريد لان بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع
 ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والقوى المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها
 نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
 عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف
 ثبوت الشرع عليه (ليس بمرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفترق الى محل يقوّمه فيكون ممكناً . ولانه
 يتمتع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء
 معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته

التوحيد * وأنت خير بأن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات (قوله الحى) قد يقال ان هذا كالتقديم
 في اللزوم مما سبق فالفرق تحكم * قيل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد * على ان المذكور في
 معرض الدليل هو التنبيه (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ ^(١)) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع
 والبصر مما لا يستغل العقل فيه بالاثبات ولذا لم يثبتهما الحكماء * (واعلم ^(٢)) ان المقصود هنا بيان
 جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة فمسئلة أخرى سيجي بيانها
 مفصلة (قوله على أن أضدادها الخ) دليل اقناع غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضداداً فلا
 نسلم انها نقائص مطلقاً * ولولم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالأضداد اذ الخلو عن
 أحد الضدين لا يوجب الاتصاف بالآخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها
 اكمل ممن لا يتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان اكمل منه . تعالى عن ذلك علواً
 كبيراً . ولا خفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كالأجني ^(٣) (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات
 المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
 فيصح التمسك بالشرع فيها * لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة
 مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ^(٤) * ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا يخلو عن
 التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والارادة * وقد يمنع توقف الشرع على العلم * والظاهر
 التوقف ^(٥) (قوله والا لكان البقاء معنى قائماً به) أى على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه) بأن يكون

(١) لا خفاء في أن دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي
 في الحقيقة كبرى لا صغرى المطلوبة هكذا لانه محدث العالم المشاهد على الوجوه المذكورة وكل ما شأنه
 كذلك فهو متصف بهذه الصفات * على أن كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع
 دخل مقدر وهو أن ما ذكره انما يدل على قدرته تعالى وعالميته مثلاً أما أن لها مبادئ موجودة
 قائمة به على ما هو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء في أن اختلاف العلماء في أن علة البقاء علة
 الوجود ناظر الى التعابير حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها
 لا يستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف
 على الاذعان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة
 معجزاته (منه)

(قوله بان محدث العالم على
 هذا النمط) يعني ان تصور
 الواجب بعنوان انه محدث
 لجميع ما سواه على هذا
 النمط البديع والنظام المحكم
 يجعل الحكم بثبوت هذه
 الصفات بديها * فلا يرد
 ما يقال بمحتمل أن محدثه
 بالوسط المختار الصادر عنه
 بالاجاب واجابه بلا قصد
 لا يدل على العلم ولا غيره
 لان ذلك الوسط من جهة
 العالم فيكون حادثاً فلا يصدر
 عن القديم بالاجاب * ولا
 يخفى انه انما يتم اذا لم
 يقتصر على بيان حدوث
 ما ثبت وجوده من الممكنات
 ثم ان اعتبار النمط البديع
 والنظام المحكم له مدخل
 في بديهية الحكم والا
 فيمكن أن يستدل بحدوث
 العالم على القدرة والاختيار
 وكل قادر عالم وحي وظاهر
 كلام الشارح بعم السمع
 والبصر لكن في دلالة
 الاحداث على وجه الاتقان
 عليهما تأمل

وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز . والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني . ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمتعوت كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعده من ذلك في الاعراض * نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة . وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه مركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ما قاله الفاضل المحنّي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع * ثم كلامه * ليس أمراً زائداً على ما في الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) إشارة الى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني * وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان . ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لا بصير غيرا في الزمان الثاني والحال أن البقاء في الزمان الاول متنفذ عن نفس الامر بالمرّة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجدنا) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الخ * وفيه ما فيه (قوله كما في أوصاف الباري) إشارة الى النقص الاجمالي * ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) في توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الاجسام الخ) إشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقائها . وأن الفرق تحكم بحتم اذ فيه مصادمة البدهة فلا يسمع ما يقال من أن المرض المشاهد ينعدم وتجدد مثله الآن الحس لالم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المنقضى (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس بالحركة . والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه اذ الكلام في وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس الى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذات بل بالمواضع الاضافية الاعتبارية . وفي عبارة تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعني أن اختلاف الانواع ليس بالافصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه أنهم اتفقوا على ان أنواع الكون الموجود بالافاق ليس بالفصول بل بالمواضع الاعتبارية (١) تأمل (قوله ولا جسم) لانه مركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالهولي

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد عما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصاً بانضمام الشخص الاعتباري من غير ان يتركب (منه)

(قوله وهذا مبنى على)
ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده (وعلى
ان هذا الزائد أمر موجود
في نفسه حتى يكون عرضاً
وهو ممنوع أيضاً) قوله كما
في أوصاف الباري تعالى
يعني ان تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير مطرد في
أوصاف الباري وقد يدفع
بان التفسير لقيام العرض
لاطلاق القيام وأوصافه
تعالى ليست أعراضاً ولذا
حكموا ببقائها وعدم بقاء
الاعراض (قوله وان
انتفاء الاجسام الخ) هذا
ردا جملي لدليلهم وحاصله
ان ما ذكره استدلال
في مقابلة الضرورة لان
أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء
الاجسام ضروريا وعدم
بقائها ليس بأبعد عند العقل
من عدم بقاء الاعراض
بقاؤها ضروري أيضاً

وذلك أمانة الحدوث (ولاجوهر) أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متعجز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للوجود لا في موضوع مجرداً كان أو متعجزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لافى موضوع . وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لافى موضوع فأنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المتركب والمتعجز

والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالإبعاد (قوله وذلك أمانة الحدوث) أما التركيب فلا احتياجه الى الجزء ^(١) وكل محتاج ممكن . وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالاولى أخذ الامكان بدل الحدوث * وأما التعجز فلأن التعجز لا يوجد الا مع الحيز * والحيز حادث لما مر من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث * وفيه ان هذا مبنى على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين * ولأن التعجز محتاج الى حيز ما والاحتياج أمانة الحدوث * وفيه ما فيه ^(٢) (قوله وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ^(٣) * لكن بقى ان هذا لا يليق لما سيبيح من قوله ثم ان مبنى التزعم على قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متعجزاً) الاولى بدله ان يقال أو مادياً في تعديل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جسد من الياقوت أو البحر من الزئبق شكاً في الجوهرية بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع * هذا هو المشهور ^(٤) . وإنما زاد قيد الممكنة تصريحاً بالمراد بقريئة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القريئة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً * أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائكة فيها وقع في جواب ما هو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية بدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة * لكن بقى أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو الوجود الخاص * وأيضاً يرد النقص بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لافى موضوع فلما منع حينئذ من الإطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى * واعلم * انه ذهب الكرامية الى إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبمضهم بمعنى الموجود * واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيها بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله فأنما يمتنع) أما سماً فلم يرد الشرع به وأما عقلاً فلا يهاجم لما عليه المجسمة من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم ^(٥) (قوله مع تبادل الفهم الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون لكنا وأن يزيد وجوده ل ماهيته ووجوده اراحيب عين ذاته عندهم

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يتجزأ أخفى الاشياء خطايي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمانة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم اذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ آثار والافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

وذهاب الجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصور) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة بمعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاض وأجزاء (ولا مركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المتأني للوجوب . فإله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركباً وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لان ذلك

وذهاب الجسمة الخ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى وأحال ان الجسمة يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع ^(١)) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ ^(٢)) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يخفى أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف بمنوع وعلى تقدير التسليم فالأذن بأحد المترادفين أو الملزوم ليس إذنا بالترادف الآخر أو اللازم ^(٣) اذ قد يكون فيه إيهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقفي فالأذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب اليه الأشعري وأما على ما ذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يبدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الأذن من الشارع ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لا يكون لفظاً موهماً لما لا يليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بأنه خلقه على صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلس فلاناً على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأحبه من بين السرر أو أنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في السكره (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الاجزاء وأما السكره من جهة الصفات فقير بمنزلة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً) قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض * ثم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض ^(٤) والتجزئ

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنازير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر في التبعض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

(قوله وفيه نظر) للقطع بتباير المفاهيم وأيضاً لانسلم ان الأذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم * وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً) لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض

من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للأشياء لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لأن يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان . والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

فانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في الفرق ان ذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاء بالفعل فلا يسمى مركباً وقد يسمى متبعضاً ومتجزئاً من حيث انه قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في البعض دون التركيب (قوله أي المجانسة) بالمعنى العرفي وهو المشاركة في الجنس المصطلح ^(١) . وأما المائية ^(٢) بالمعنى اللغوي فهي المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي ^(٣) وقد يعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زيد وعمر في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخيص والتعيين أيضاً تحذف وقوله لأن معنى قولنا الخ إشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الأصلي للمائية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال للمعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي ^(٤) وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب * ثم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يفتنون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة قالوا يجب تعالى منزله عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطافاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أو جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضى التحقيق فلا يتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالى على رأيه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (في بعد آخر) كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالمجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ التوهم في الموجود وبالعكس فحتمل عقل لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الحلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالممكن عبارة عن ملاقة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقة الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوهماً كان كما عند المتكلمين أو متحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أي البعد الذي يسمونه المكان أو مطلقاً ^(٥) (قوله

(قوله لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى * نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتناقض غرضنا بذلك * لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلاً جنساً فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد الخ) يعني ان البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائل بوجود الحلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود وبمعنى منه البعد المتوهم بالمقايسة

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ما سأتى من قوله ولا يشبهه شيء (منه) (٢) اعلم أن المائية مشتقة مما هو حذف الهاء والواو وعوضت عنهما ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذف الواو وعوضت عنها الياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه في جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولنا حمل الشارح المجانسة على المشاركة في الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٥) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل بكون البعد المادي مكاناً ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متجز ولا بعد فيه والا لكان متجزاً * قلنا المتكّن أخص من المتجز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد * فذا ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التجز فهو انه لو تجز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أولاً فيكون محلاً للحوادث * وأيضاً إما ان يساوي الحيز أو يقص عنه فيكون متاهياً أو يزيد عليه فيكون متجزاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر * وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك (واعلم) ان ما ذكره في باب التزيهات بعضها ينفي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التزيه ورداً على المشبهة والجسمة وسائر فرق الضلال والظناني

المتكّن أحص الخ) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهم مترادفان (قوله لان الحيز الخ) وما مر من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعنى المكان ^(١) دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز) نوعاً أو شخصاً لا امتاع التجز بدون الحيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث ما سوي الله تعالى وصفاته نوعاً وشخصاً ومبناه على ان الحيز موجود لا متوهم (قوله فيكون محلاً للحوادث) لان الكون في الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متاهياً) واللازم باطل اذ التناهي من خواص المقادير والاعداد ^(٢) كرها من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل * (واعلم) ان هذا ينفي على بطلان كونه تعالى جزءاً لا يتجزى ^(٣) لانه لا شيء من الاشياء وأحقرها * وعلى وجود الحيز وتناهي الابداد والا فيجوز أن يكون الناقص جزءاً لا يتجزى وأن يكون المساوي مساوياً للحيز وممتداً الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزي حينئذ * ثم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي ^(٤) ولو قال التجز لاستلزامه الاحتياج بنافي الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهى الاشارة الحسية المستقيمة * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فلي الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان * وعلى الثاني ليست الانفس المكان (قوله ولا يجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لا يمكن ^(٥) حصوله الا في زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد متغير متدرجياً كان أو دافعاً حتى يقدر بل زمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فلا تأثير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً * نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه * وأما أنه زمني أو آت في واقع في أحدهما فكلاً وبين الحصول فيه

(١) كما يقتضيه المبدل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساوياً ناقصاً وزائداً انها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتاع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو المستحيل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الحيز)
هذا مبني على وجود الحيز
وهو خلاف مذهب
المتكلمين (قوله فيكون
محلاً للحوادث) لان الحصول
في الحيز من الاكوان
والاكوان من الموجودات
المبنية عند المتكلمين
(قوله اما أن يساوي
الحيز أو يتقص أو يزيد)
هذا التردد لاظهار البطلان
على جميع التقادير والا فلا
يتصور زيادة الشيء على
حيزه ونقصانه عنه في
جميع المذاهب * ثم ان
هذا الدليل مبني على تاهي
الابداد والجزاء يساوي
الحيز الغير المتناهي * نعم يلزم
التجز حينئذ لكن
الكلام في لزوم التناهي
(قوله باعتبار عروض
الاضافة الى شيء) فان
الدار المبنية بين الدارين
علو بالنسبة الى ما تحته أو
سفل بالنسبة الى ما فوقها

بإبلاغ وجه وآ كده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام * ثم ان مبني التنزيه عماد كرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لاعلى ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يتمتع بقاؤه * ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره * ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك * وأن الواجب لو تركب فاجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولاً فيلزم النقص والحدوث * وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

(قوله اما أن تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب * ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضاً صفة الكمال هي العلم التام والندرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب

وبين الحصول معه بون بعيد^(١) تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعض والتجزى (قوله والتصريح بما علم بطريق الالتزام) لما علم انه واجب علم انه قديم * ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض الخ) فيه ان النزاع فيها هو المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث^(٢)) اذ من جماتها الوجوب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الانصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث * ويرد عليه أن عدم الانصاف بالصفات الكاملة بمعنى رفع الإيجاب الكلي لا يستلزم عدم الانصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وأيضاً إن عدم انصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً * وقد يدفع بأن عدم الانصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الانصاف بالوجوب إذ هو معدن كل كمال^(٣) ومبعد كل نقصان ولا شك أن عدم انصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع به إذ امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل والنقص بالهوى المنصرية بأنها شخص واحد في جميع المنصريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام في الموصوف بالذات وأيضاً إن الهوى متحيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه (قوله وهي مستوية الاقسام) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته تعالى وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه انه يجوز أن يكون المخصص موجباً لا مختاراً حتى يكون الأثر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء في ان الجزء من الاجزاء لا يخلو من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة ومحل النزاع هنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

كإل تدل المحدثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة
توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعمانهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه
الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن
كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له أو منفصلاً عنه مبايناً له في
الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتجزئ فيكون جسماً أو
جزءه جسم مصوراً متاهياً * والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام
المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفترض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو
دأب السلف إشاراً للطريق الأسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً
لطاعن الجاهلين * وجذا لضبع القاصرين * وسلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله * أما
إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما إذا أريد بها كون الشئين بحيث
يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلا نسياناً من الموجودات لا يسد
مسده في شيء من الاوصاف فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات

(قوله واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة) مثل
قوله تعالى (نرج الملائكة
والروح إليه) وقوله عليه
السلام أن الله خلق آدم
على صورته وقوله تعالى
(يد الله فوق أيديهم)
(قوله أو تؤول بتأويلات)
بأن يقال المراد بالروح
الروح إلى موضع يتقرب
إليه بالطاعة ومعنى الصورة
الصفة من العلم والقدرة
وغيرها ومعنى اليد القدرة

مقدر كانه قيل ماذا كرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لأنها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى
توجه وقد أشرنا إلى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن
كل موجودين فرضاً أما متماثلان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر إليه قياساً للمعقول
على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية فكيف
يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولا شك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه
أن العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فإنه يمنع الحصر
المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني أن
الدليل العقلي إذا عارض الدليل الثقل وجب تأويل الثقل أو التفويض إلى العقل مرجح لأنه أصل
كما بين في موضعه (قوله للطريق الأسلم) الموافق للوقف على الآلة في قوله تعالى (وما يسلم تأويله
الآلة) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيد الأدلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله
لضبع القاصرين) الضبع العضد (قوله للسبيل الاحكم) الموافق لمطلق قوله تعالى (والراسخون
في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح^(١) (قوله فظاهر الخ) أي
عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه الثاني للوجوب
بمقتضى التحقيق وإن منع المتكلمون لزوم التركيب في الجانسة والاتحاد في المساهية النوعية كما سرت
الإشارة إليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبه شيء يؤيد حمل المساهية فيما سبق
على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثم تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر)
ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد مسده في شيء وإنما أتى بلفظ كل تنبيهاً على أن الاعتبار هو سد
كل من الطرفين مسد الآخر لا سد أحد الطرفين كما بوجه قوله بحيث يسد أحدهما مسد الآخر

(١) وفيه بحث لأن هذا إذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما إذا كان

التشخيص فلا (منه)

بحيث لامناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هناموجود وعرض وعلم محدث وجاز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود وداعماً من الازل الى الابد فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا اثبتت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ أبو المين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتعون من القول بأن زيدا مثل لعمر في الفقه اذا كان يساويه فيه ويد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة * وما بقوله الاشعرية من انه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه قاصد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطئة بالخطئة مثلاً بمنزلة وأراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيها به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يمتاله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيبي

(قوله بحيث لامناسبة بينهما) حتي ان الاشتراك بينهما لفظي كما قبل (قوله موجود وعرض وعلم محدث) ولفظ العلم معهم والاولى تركه * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين^(١) (قوله ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو أثبتنا العلم الخ) وحق العبارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لا يستلزم كونه موجوداً اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه) وفي تفرعه على ما فرغ عليه تأمل^(٢) (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزماً لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يمتثل علم الخلق * قال الفاضل الحنفي رد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة * ثم كلامه * والجواب أن معنى قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلاً أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً^(٣) * وقد يقال في الجواب أن الفرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجهه * لكن بقي حديث التفرع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله وما بقوله الخ) من تمة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لا مخالفة^(٤)) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيها به المماثلة كالكيل فمضي المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقاً

(١) أجب بانه يفهم من هذا ان للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) اذ حاصله انه لا يمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه وفيه مالا يخفى (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من العبارة (منه)

كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضاً والا فاشترك الشئان في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان
الجهل ببعض والمعجز عن البعض قصص وافقار الى شخص مع ان النصوص القطعية ناطقة بمشهور العلم
وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أردت به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولاً حتى يتكلم به ثانياً *
وقد يقال (١) ان هذا معين (٢) ومعلوم (٣) باطلاق المادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلاً (٤))
بأن لا يكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من
الحشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر
بالسطح الى غير ذلك من الامور الملوحة بطريق العرف والمادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على
أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيها به المماثلة (قوله ومساواتهما من جميع الوجوه)
سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولاً والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله يدفع
التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية (٥) (قوله فكيف يتصور التماثل)
اذ التماثل فرع التعدد والتماثل بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم
بأن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك ونخصيص الشيء بالموجود بل الموجود
الممكن لا يجدي نفعاً اذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جهة الصفات
تأمل (قوله وافقار الى شخص) خارجي (٦) اذ الاحتياج الى ما يستند الى الذات ليس قصصاً ومستحيلاً
* قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمستحيلات
بالنسبة الى القدرة * ثم كلامه * ورد بأن المقضي لعله وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات
المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته ببعض وجب شمولها
للكل والا لزم تخلف المقضي عن المقضي والترجيح بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا انما ينبغي
لو كان المقضي مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنات عليه (قوله مع ان النصوص) وكذا
الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى
لعدمهم من المخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه علماً وقادراً ولا
خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان في شمول العلم والقدرة إما بنى الاصل أو بنى الوصف أي
الشمول * وفيه ما لا يخفى تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي
معلوماً بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أعياره على وجه يتمتع حمله على غيره * واعلم * أن معنى

(١) أي بطريق جرى العرف والمادة (منه) (٢) بطريق العرف والمادة (منه) (٣) واحد
لامعلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلاً مستدرك لان الكاف يفيد معناه قلنا ايراد
قوله مثلاً لان مثبت المماثلة ليس مقصوداً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة
كالكيل ونحوه قافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج
ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

(قوله قصص وافقار الى
مخصص) يرد عليه انه يجوز
أن يكون بعض الامور غير
قابل لتعلق العلم كالمستحيلات
بالنسبة الى القدرة (قوله
لا يعلم الجزئيات) أي من
حيث هي جزئيات بل يعلمها
من حيث هي كليات كعلم
النجم بان في ساعة كذا
خسوفاً أو هذا العلم مستمر
قبل الوقوع وبعده

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدمرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته * والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح * والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه علم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل ألفاظاً مترادفة

قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي أنه لا يعلمه على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد لا بمعنى أنه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والاحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم أنه تعالى يعلم الجزئيات^(١) على وجه كلي لا مانعهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها { قوله ولا يقدر على أكثر من واحد } بمعنى أنه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة الا الواحد وهو المعلول الاول هذا هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط قاعل آخر وان كان صدور البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الافاضل المحقق الطوسي (قوله والدمرية) قوم يستندون الحوادث الى الدهر وبالفنون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعاً وراهه فنسبوا اليه (قوله أنه تعالى لا يعلم ذاته) لان العلم نسبة لا تحصل الا بين المتغايرين فلو كان عالماً بنفسه لكان نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال * ورد بأن التباين الاعتباري كاف في النسبة (قوله والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواضع حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكبي وكذا في أبحاث الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكبي يدل على المغابرة (قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتى لو حرك الله تعالى جوهره الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأفعاله تعالى متعالية عنها ولم يدرك أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة أنه لا إلح) تمسكاً بدليل النسخ على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما زعم منه عجز العبد وهو لا يتأني العبودية^(٢) (قوله وله صفات^(٣)) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف والثقة وأنت تعلم أن هذا وما سياتي من قوله وأن صدق إلح بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية الآن يكتفي بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق البارة أنت يقال على ذات الواجب لأن الكلام في إثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل ألفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تنافيه * لانا نقول منافي الإيجاب هو القدرة بمعنى محبة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أنه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا إما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

(١) لا خفاء في أن هذا يؤدي الى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالم والقدرة دون المشتقات كالعلم والقادر ويدل عليه قوله ثبت له صفة العلم إلح (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له ثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغيراً بالاعتبار فلا تثبت الصفات (قوله وان^(١) صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لثلاثتهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله فثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى^(٢) بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بما أخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو * وفيه أن التعابر الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب * وقد يقال ان الغرض منه افادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كإبرعم المعترلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بنيره دون إثبات مقابلة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة * ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه إثبات^(٣) ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له * وأما ثبوت المأخذ في نفسه فليكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض^(٤) فلما علم ثبوت تأخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالماً وقادراً ومتكلماً بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه^(٥) فكما ان انصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركاً بالسواد المدوم والحركة المدومة سفطة تحكم بداهة العقل ببطلانه اذ الوجود الرباطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيها نحن فيه^(٦) * وبهذا ثبت لك دفع ما قاله الفاضل المحض ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى انصافه به فلا يتم بذلك غرضهم * ثم كلامه * وأيضاً ان التردد فيجح إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول * وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلاً ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به * وفيه أن ما قيل على تقدير ثبوته ومحمته انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وان صدق المشتق)
على الشيء يقتضي الخ (ان
أراد اقتضاء ثبوت المأخذ
في نفسه بحسب الخارج
فنقوض بمثل الواجب
والموجود وان أراد اقتضاء
ثبوته لموصوفه بمعنى انصافه
به فلا يتم بذلك غرضهم
وقد فرعوا عليه الازلية
ببناء على امتناع قيام
الحوادث الموجودة بذاته
تعالى

(١) ان كسرت الهمزة فالمعطف على ليس الكل الخ وان فتحته فالمعطف على أن كلا من ذلك ويحتمل المعطف على أنه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوته له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مباديه والا لزم قيام المشتق بدون المبادئ عليه وهو باطل (منه) (٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال انه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواظف في اول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه قيام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام إثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى انه عالم يعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما انه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود لاسود له * وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد نسبته عالماً قادراً * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جهة الكميات والملكات لا صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بمرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بمرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع في أنه كما أن للعالم مناعلاً هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالقدورات قادراً إلى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ماسبق من أن المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم ويلزم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالماً حياً وقادراً وصانفاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من الحالات (أزلية)

مطلقاً * وأنت خير أن هذا لا يخلو عن التحكم * وأيضاً أن بناء الكلام هنا على رأى الشارح ليس على ما ينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الأمور أوصافاً زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لا قائل بالفصل وفيه أن النسخ به^(١) لا يلبق بمبحثنا هذا^(٢) تأمل (قوله أنه عالم لا علم له) بمعنى أنه عالم بذاته لأبهر زائد على ذاته على معنى أن ما يترتب على صفة العلم منا يترتب على ذاته البحث من غير مدخلة شيء آخر فيه كما ذهب إليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في أن هذا معنى معقول لا ينقبض العقل عن قبوله ولا ينافي صدور الافعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) كأنه قيل يلزم من إثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ما عرفت من أن لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله أن صفاته عين ذاته) مرجه إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونعراتها من الذات البحث لا إلى أن هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوحى ظاهر العبارة * لا يقال في الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع * لأن الثابت بالنص ليس إلا كونه عالماً وقادراً إلى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادراً بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبتته الشيخ الأشعري وفناء المعتزلة ولا دلالة للنص عليه أثباتاً ولا نفيًا تأمل (قوله إلى غير ذلك من الحالات) من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته^(٣) وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول أن اللازم أحد الأمرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

(قوله أنه عالم لا علم له) *
ان قلت لعل مرادهم
أنه عالم لا علم صفة حقيقة
له * قلت ياباه قولهم بأن له
عالية لأنها ليست صفة
حقيقية أيضاً وكذا قولهم
عالم بالذات وعلمه عين
ذاته وعاليته زائدة (قوله)
ودل صدور الافعال المتقنة
على وجود علمه (فيه
تأمل بل المدلول هو إضافة
التمييز والانكشاف التي
تسميها المعتزلة عالمية وقد
قال صاحب المواظف لا تثبت
في غير الإضافة (قوله)
ويلزم كون العلم مثلاً
قدرة (لهم أن يقولوا اتحاد
المفهومين هو المحال وليس
بلازم واتحاد الذاتين هو
اللازم وليس بمحال (قوله)
وكون الواجب غير قائم
بذاته (لهم أن يقولوا
حقيقة العلم في شأنه تعالى
قائم بذاته لانه عين ذاته

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطالب اليقينية (منه) (٣) لا ينبغي أن قوله
وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ
العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مفارقة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فإل بال الثمانية أو أكثر * أشار إلى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والناصري وإن لم يصرحوا بالقدماء المتأخرة

على ما ينبغي * وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بنبوت صفة هي عين الذات وقد سمرت الإشارة في صدر الدرس أهم لا يقولون به بل قالوا أن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله انزع الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواظف هو بتعدد لراه وفتح الكاف وقبل بكسر الكلف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام^(١)) ومريد بارأية حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله أشار إلى جوابه) أشار به إلى أن الجواب ضمنى لأن الفرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات دون الجواب أصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المفارقة بل زاد نفي المينية^(٢) إذ نفي النورية مستقل في الجواب لا مدخل لنفي المينية فيه * وقد يقال إن نفي المينية سواء كان الفرض هنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لا قائمة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلأنه أمرين لا يلبق أن يجعل مسألة الفن فالأولى أن يجعل جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بأن يقول يلزمكم أحد الأمرين^(٣) إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة * ويحاج بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السابق أن لكل واحد مما ذكر

(١) ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه موجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال أنهم فهموا من التأخير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزمهم أن تكون الصفات مستندة إلى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالإيجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في بعض الأشياء فدفعوا بذلك * وأنت خير فعمل هذا أيضاً يلزم الاستثناء عن قوله لا هو (منه) (٣) وفيه أنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع وإن أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع (منه)

(قوله أشار إلى جوابه) بقوله الخ) إنما لم يقل أجاب بقوله لأن الجواب التام نفي المفارقة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الأول لكن أشار إلى أن التعدد فرع التأخير وبه يعلم الجواب بالنسبة إلى الصفات أيضاً إذ ليست مفارقة ولأن الفرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخله في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لأن المحذور تعدد القدماء المتأخرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعاً وإنما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم

(قوله لكن لزومهم ذلك) * قيل عليه لزوم غير الالتزام ولا كفراً بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفراً أيضاً ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذانية للانتقال من أجل البداهات * على ان قوله تعالى (وما من إله الا إله واحد) (١٠٨) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان إله ثالث ثلاثة) شاهد صدق

لكن لزومهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسوها بالاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فحوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة * ولقائل ان يجمع توقف التعدد والتكثُر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل *

مدخلاً في فرع غير ذلك (قوله لكن لزومهم ^(١) الخ) قيل التزام الكفر كفراً لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسوها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس ^(٢) * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ابا وابنا وروحاً قدساً ^(٣) ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لا يلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم العلم) الاقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكان الاقانيم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت الاقانيم ذوات) نقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * ثم كلامه * وهذا انما يتم لو حل الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يجمع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ما هو في حكم الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

(١) أي النسطورية والمكاثية والبعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة زهي اقنوم العلم انحدت بمجد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالحجر مع انشاء عند المكاثية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند البعقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة الانف والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فحوزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

على أنهم كانوا يقولون بالهية وذوات ثلاثة * وأيضاً ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة * وقد بوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فارصة والافواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عدداً ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من

(بالنسبة)

قال العدد ما يقع في المد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤاخذ الا من وحديات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحديات لاخمسثان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متغايرة كانت أو غير متغايرة * فالأولي أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وإن لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وقُدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفعها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلما حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية * ولصوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات والكرامية إلى نفي قدمها والاشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها * فإن قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لأن نفي النيرة صريحا مثلا أثبات للعينية ضمنا وأثبتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء أن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور

بالنسبة إلى ما فوقه في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في لزوم أو هو من قبيل أجزاء الكلام^(١) على ما هو متفاهم العرف (قوله وأيضاً لا يتصور الخ) يعني إذا قالوا بتكررها فلا معنى للاستدلال بعدم التغير على عدم التكرر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكررها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلا عليه (قوله فالأولي أن يقال الخ) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله لا هو ولا غيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس الحال إلا أثبات القدماء المتغايرة (قوله إلى نفي الصفات^(٢)) أما الفلاسفة فثلا يلزم كون الواحد الحقيقي قابلا وقاعلا إن قلنا بصور الصفات عن الذات واستكمالها واتصاله من الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب^(٣) وأما المعتزلة فثلا يلزم تعدد القدماء أن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث أن كانت حادثة (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تصور بدون المتعلق^(٤) والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة إلى نفي غيريتها الخ) أي قدماء الاشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها لئلا يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها للذات وانكائها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث^(٥) والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب^(٦) وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب نقصاً بما سوي الصفات * وفيه ما لا يخفى على المتأمل الذي (قوله فإن قيل الخ) حاصله أن النيرة

(قوله فالأولي أن يقال الخ)
وقد يجاب أيضاً بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما أشهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) * يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

(١) وهو أن الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعني ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات لثلا يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا أن الإيجاب نقص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكذلك فانت خير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل ونحكم بحج من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية (منه) (٤) فيه أن هذا لا يتم في البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالإيجاب في حق الصفات لفاعل مختار (منه)

(قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ)
 بكون الموجودين الخ)
 قالوا يقال في العرف واللغة
 ما في الدار غير زيد مع أنه
 ذو يد وقدرة * وأجيب
 بأن المراد بالغير هنا فرد
 آخر من نوعه والا لزم
 أن لا يفايريه ثوبه (قوله
 أي يمكن الانفكاك بينهما)
 سواء كان بحسب الوجود
 أو بحسب الحيز فلا نقض
 بالجسمين القديمين كذا
 قيل * لكن يرد الالهان
 المفروضان نقضاً فليأمل
 (قوله والعدم على الأزلي
 محال) لما كان عدم
 الانفكاك بحسب الحيز
 ظاهراً لم يتعرض له والا
 فجرد عدم الانفكاك
 بحسب الوجود غير كاف
 كما عرفت (قوله فعدمها
 عدمه ووجودها وجوده)
 هذا تعبير عن الاستلزام
 بطريق المبالغة والا
 فتخالف الوجودين
 والعدمين ظاهر على أن
 الاستلزام بين المدينين باطل
 كما سيذكره

بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع
 عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان تقيضين
 بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوماً الآخر ولا يوجد بدونه
 كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية
 والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه إذ هو منها
 فعدمها عدمه ووجودها وجوده

سلب العينية فرفهما معا ^(١) رفع التقيضين ^(٢) وذلك ظاهر وجههما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من
 التقيضين ثبوت الآخر * وحاصل الجواب يمنع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل
 هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع التقيضين ولا ما يلزمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ
 الأشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح ^(٣) كما لا يخفى (قوله بحيث يتصور) مشعر
 بأن الانفكاك باعتبار النصور والتعقل ولو بالفرض وإن كان محالاً وبأن الانفكاك من جانب واحد
 كاف في الغيرية فبطل الجمع وإن صح المنع ولعل هذا مذنباً للتفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله
 أي يمكن الانفكاك بينهما ^(٤)) من الجانبين وهو معتبر في الغيرين عند عدم كذا في شرح المواقف هذا
 هو المقول عن الشيخ * واعترض عليه الجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما إذ العدم يتنافى
 القدم فغيروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أوفي حيز * وفيه أن النقض بالثال
 المذكور إنما يتجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي إذ القدم
 يتنافى الوقوعي دون الذاتي مع أن التقييد بما زيد لا يقطع مادة النقض بالمرة واليه أشار الفاضل
 المحشي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً * ثم
 كلامه * وأنت تعلم أن الأولى إيراد النقض بالمجردين القديمين كالمقول والنفوس على ما يقول به
 الفلاسفة اذ مادة النقض وإن لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لأن الفساد
 الناشئ من فرض المحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الأمان عن التعريفات تأمل (قوله بلا
 تفاوت أصلاً) ولو بالاعتبار كالأجمال والتفصيل اذ لا فائز بالعينية بين الحد والمحدود (قوله فعدمها
 عدمه ووجودها وجوده) لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي
 هي جزؤها فوجودها نفس وجود أحداتها وعدمها عدمها * وقد يقال إن بناءه على أن رفع الجزء
 عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فإذا كان رفعه عين رفعه لزم أن
 (١) فيه أن رفعهما معاً محال فجاز أن يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع
 التقيضين * لا يقال التناقض هنا بمعنى التباعد ورفع التقيضين هنا المعنى غير متنع فإن زيدا المدوم
 ليس كتاباً ولا لا كتاباً * لا أقول ارتفاع التقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد *
 بحرآبادي (منه) (٣) لأن الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التباين فإنه وصف لكليهما
 والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٤) وهو أن الغيرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها
 بكون الموجودين مساحية كما لا يخفى (منه) (٤) أي تعريف الغيرين بأنهما موجودان يصح
 انتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله بخلاف الصفات
 الحديثة) فانهم قالوا بمغايرة
 الصفات الحديثة للذات
 وهذا يظهر عدم صحة
 استدلالهم السابق لان
 زيد اقد يتصف في الدار
 بالصفات الحديثة (قوله
 انتقض بالعالم مع الصانع)
 قد عرفت ان المراد
 بالانفكاك ما يعم الانفكاك
 في الوجود وفي الجزئ فلا
 نقض بالعالم مع الصانع اذ
 يجوز ان ينفك الصانع في
 الوجود والعالم في الجزئ
 لاستحالة تحيز الصانع * نعم
 يرد الاشكال على من
 قال الغير ان ما يمكن
 انفكاكهما في عدم أو في
 حيز * ان قلت لعلهم أرادوا
 بجواز الانفكاك جواز أن
 لا يكون أحدهما قائما
 بالآخر أو بمحله ولا متقوما
 به والعالم غير قائم به ولا
 متقوم به ويجوز ان
 لا يقوم المرض بالحل بان
 ينعدم مع بقاء محله *
 قلت مثله مما لا يلتفت اليه
 في التعريفات والاف يمكن
 تعميم كل تعريف بالاختصاص
 وتخصيص كل تعريف
 بالاعم حتى تحصل المساواة
 وفيه من الفساد ما لا يخفى
 * على انه يرد عليه التشخيص

بخلاف الصفات الحديثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره
 المشايخ * وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع
 الحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون
 الحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمّت المغايرة بين الجزء والكل
 يكون وجوده عين وجوده وفيه قيل إن حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات
 ومن البين أن التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة فإذا وجودها وجوده وغاية
 ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزءاً من الشيء مراراً وذلك جائز * وفيه انه يلزم أن يكون جميع مراتب
 الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بأن مراتب الاعداد أنواع مختلفة تأمل (قوله بخلاف
 الصفات الحديثة) كانه قيل فلتكن الصفات الحديثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بخلاف الصفات *
 نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات
 الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماهو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية المستعنة الانفكاك
 لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث مفوض
 قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة بحكم عليك
 بلزوم أجزائها من الاعداد المتدرجة تحتها * وأيضاً يقولون ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها
 أيضاً * وأنت خير بأن هذا الاستدلال لو لم يدل على ان كل صفة قديمة كانت أوحدة لازمة أو
 مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع ^(١)) اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود
 عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود
 عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر
 عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الى أحد الجانبين في شيء لا بد أن يكون منشأ الانفكاك
 انصاف الجانب الآخر بنقيض ما انصف به الجانب الموافق له كما ان عروض العدم للعالم منشؤ
 انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع
 في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحشي قد عرفت ان المراد بالانفكاك
 ما يعم الانفكاك في الوجود أو في الجزئ فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في
 الوجود والعالم في الجزئ لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن
 انفكاكهما في عدم أو حيز * نعم كلامه * ورد بأن هذا لا يستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كلمة
 أوفي التعريفات للتقسيم دون التردد ^(٢) وحاصله أن ^(٣) المراد بأو أن قسماً من المحدود حده كذا
 وقسماً آخر حده كذا فالمتى حيث أن قسماً من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حيث لا بد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما
 في الوجود فقط أو في الجزئ فاتبه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في
 الجزئ لا يكفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لا يصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع
 مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجدي نفعا
 تأمل (منه) (٣) وحاصله ان ههنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذلك (منه)

فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بمجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة * وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد * لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالم فمرتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد يتمتع بوجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة * والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عندها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب بالبرهان ثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في المرض مع الحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايين كالاب والابن والاخوين وكاملة مع المعلوم بل بين الفيرين لان الفير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم

في الوجود وقبلاً آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الجزئ فيرد الاشكال^(١) على ما ارتضاء ذلك الفاضل كما ورد على من قال الفيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أوجبه فأخذ الوجود بدل عدم مما لا يجدي نفعاً إذ ما لها واحد إذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين * وفيه ما لا يخفى على المتأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) إذ كثير من الصفات الحديثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الأعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعدم الدليل لأعلى ما نقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية ولا على ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات الحديثة (قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) بمعنى أنه يمكن نقل وجود كل واحد منهما أي التصديق به^(٢) مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدون محالاً في نفس الامر لا بمعنى التجويز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قبل في باب خواص الذاتي والالزام المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بنية بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في المرض مع الحل) * قال الفاضل المحشي أي في المرض الجزئي مع الحل الجزئي لان الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحل ظاهر * ثم كلامه * قال قدس سره في شرح المواقف اذا جوز كون العقل أعم من أن يكون مطلباً أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين إذ يجوز أن يتنقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تنقلاً مطابقاً أو غير مطابق (قوله بل بين الفيرين) بل يلزم أن لا تثبت المغايرة بين الشيئين أصلاً لانه أن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من أن الفيرية من الاسماء الاضافية (قوله فان قيل) إشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

(قوله رداً بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم مجواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في المرض مع الحل) أي في المرض الجزئي مع الحل الجزئي لان الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحل ظاهر (قوله وكاملة مع المعلوم) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً الخ إذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

- (١) اذ التزديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين مما فلا يكون التزديد بين أحوال افراد المحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)
(٢) سواء كان التصديق مطابقاً أو لا (منه)

ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مالم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغيائه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونها وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

للتقيضين (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد^(١)) بمعنى ان الافادة تدور على المفارقة ولا تحصل بدونها * فلا يتجه ما قال الفاضل المحشي * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق^(٢) كما سبق في أول الكتاب * ثم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير * لكن بقي ان قولنا الكلبي كلى مفيد بان يقصد انساب الكلية لمفهوم الكلبي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل يفيد (قوله مع ان الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمفارقة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أي قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أي الآحاد التي هي الوحدات (قوله ومتناول لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكل لجزئياته (قوله مع اغيائه) أي كائناً مما أي مأخوذاً ومتضمناً مثلاً ان الواحد مأخوذاً مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ما قبله بحسب المعنى أي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولا يخفى ما فيه) لان مفارقة الشيء للشيء لا يستلزم مفارقه لكل جزء من أجزائه حتي يلزم ما ذكره من مفارقة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازلية) الاولى رجوع الضمير الى ما في ضمنها من الصفة وقائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

(١) فيه ان الظاهر منه أن محجة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)

(٢) فيه ان ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه

بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الخ) * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذا لا يمكن عطفه على ما سبق الاجتماع تقديره وينقض أيضاً باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدون لا يقتضي النسبية وبالجملة مفارقة الشيء للشيء لا تقتضي مفارقه لكل جزء من أجزائه

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها .

(قوله صفة^(١)) ذات اضافة دون نفسها (قوله تنكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند اطلاقه فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلي هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات^(٢)) أى ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما^(٣) بممكننا كان أو محتما وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ المقضي للعالمية ذاته تعالى والمعلوماتية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل^(٤) الا أن علمه بالتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تنامي التجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه واتما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند^(٥)) تعلقها^(٦) بها^(٧) اشارة الى دفع

(قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادئا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والتجددات باعتبار انها ستجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى التجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشتراك المعنوي أى يكون العلم بمعنى صفة يجلى بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي وههنا يجوز ان يكون بالمعنى الاول بأن يكون من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أعني العلم الثاني ويكون تعريفه بصفة أزلية الخ تعريفاً لفظياً (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم * قلنا ان المراد من العلم المعروف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى القوي فافهم (منه) (٣) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٤) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلوماتية ولعل المخالف لا يسلم ذلك (منه) (٥) والا لزم تخلف المقضي عن المقضي والترجيح بلا مرجح (منه) (٥) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضمير بها راجعاً الى المعلومات ويجوز ان يكون للسببية وحينئذ يكون ضمير بها راجعاً الى صفة أزلية أيضاً والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تعلق ذلك الصفة لكن المتبادر أن الباء صلة * وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشئة لانها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها * ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها ههنا محذوف أعني والباء للسببية وهذا القيد ظاهر بفهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم المعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل * أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء السببية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بوقى الصفات أظهر واتما عدل عنه تنبيهاً على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن تتعلق بتكشف وحينئذ الباء للسببية والضمير راجع الى الصفة (منه)

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

ما يقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الازل بأن زيداً دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً * ومن هنا ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها^(١) واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الازل متعلق بأن زيداً سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه إبحاث (الاول) ان الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية إلى الغير وذلك باطل * وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الازل بأنه موجود جهلاً واعتقاداً غير مطابق (والثالث) ان الازلي يمتنع أن يزول ويطرأ عليه المدم فكيف يزول التعلق الازلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلزم بقاء التعلق الازلي بأنه سيدخل أزلاً وأبداً * لا يقال كيف يبقى التعلق الازلي مع انتفاء المتعلق أعني النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لانا نمنع الانتفاء بل هي بحالها اذ لامنافة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وانما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجوداً لأن القدرة لها مدخل في التأثير فكانها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال انها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس الا الذات * واعلم أن للقدرة تعلقين أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس الا للتكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية * وأنت خير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق التعلق الحادث لكن اللائق بكلام المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الازلي إذ التعلق الحادث ليس الا للتكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرضى عند الشارح مذهب الاشعري الثاني للتكوين * وقد بوجه بأن التعلق الحادث وان كان للتكوين حقيقة الا أن للقدرة مدخلا تاماً وانها ملاك الامر في صفة المؤثرية فكانه هو لها أيضاً كالازلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التمييز وانما زاد الصحة تنبيهاً على أن ما هو من لوازم الحياة هي

(قوله تؤثر في المقدورات)
بما يمكنه الوجود من
تأمل وأما الوجود بالفعل
فهو أثر التكوين عند
القائلين به فينبذ تعلقات
القدرة كلها قديمة وأما
التأويل للتكوين فتعلقاتها
قديمة عند بعضهم بمعنى
أنها تعلقت في الازل
بوجود المقدور قبلها
لا يزال وحادة عند
الآخرين

(١) قوله ومن هنا ذهب الخ إذا برد أنه تعالى عالم بتيقض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالتقيض وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه)
(٢) اذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عز اسمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الازل أنه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ وكذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لان العلم بأنه وجد انما وجد عند تحققه وجد وقبل تحققه العلم به ليس يتمحقق فليس هذا الا التجهيل تدبر (منه)

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول الهواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وإن كان فيما نحن فيه كذلك تأمل^(١) (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه على هذا فالأولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة وتكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال اتها عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان إلى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الفية (قوله أو التوهم^(٢)) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالحسوسات كصدقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تنفعل الحاسة بانطباع الصوت^(٣) عند وصول الهواء الذي كيف بكيفية الصوت إلى الصماخ وقرعه للعصب المفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل^(٤) بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي^(٥) (قوله ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر * وأعلم أن المشهور أن الأشاعرة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك * وأنت تعلم أن اللائق على قاعدة الأشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لأن قاعدة الأشعري في الاحتمال أنه علم بالحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعها إلى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بحالهم أن لا يكون مرجعها إلى العلم ولذا قيل إن الشيخ الأشعري لما اختار أن ادراك الحسوسات علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سمياً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهيهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور فأنهم خالفوا في ذلك فزعمهم أن يجعلوها غير العلم ولكن المنقول عن الإمام الغزالي أن الفلاسفة والكيمي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية اتها صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بآثار الحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن إمام الحرمين فيجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال أنه تعالى شام ذائق لأمس لأنها تنبي^(٦) عن الانصالات الجسمانية فنجد الشيخ لأحاجة في ذلك إلى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الأشاعرة وأولها غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً للاكتشاف التام وإن كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق * فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يجدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشئ والذوق والشئ أيضاً فلا تنحصر الصفات في السبع

- (١) لعل وجهه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الأفراد فإن كان نفس العلم لازماً للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاقتضاه هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
- (٢) ذكر التوهم وإن صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء بصير شرطاً لأن غاية القرب منافية (منه)
- (٥) فأنهم قالوا لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه أنها سمعية لا مدخل للعقل في إثباتها (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات)

حدوث التعلق في القدرة

على مذهب من لا يقول

بالتكوين كما مر آنفاً (قوله

توجب تخصيص أحد

المقدورين) عند

تعلقها به * واعترض

بأنه ان تساوى نسبة

الارادة الى التعلتين يحتاج

الى تخصيص آخر فيتسلسل

والايلازم الايجاب * لا يقال

الارادة صفة من شأنها

صحّة الفعل والترك فيصح

التخصيص مع استواء

النسبة * لانا نقول الكلام

في وجود تلك الصفة

لاستلزامه الترجيح بلا

مرجح (قوله وكون

تعلق العلم تابعا للوقوع)

تحقيقه ان العلم التصوري

عام للوقوع وغيره فلا يكون

مرجحا والعلم التصديقي

بالوقوع فرع الوقوع

والوقوع فرع الارادة

المحصنة * وبه يندفع قول

الحكماء التابع هو العلم

الانفعالي لا الفعلي * نعم يرد

أن يقال يجوز أن يكون

المرجح في أفعاله تعالى هو

العلم بالمصلحة وليس ذلك

فرع وقوع الفعل ولا

مخلص الا ببيان وجود فعل

يتساوى طرفاه في المصلحة

من كل وجه

لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحكيّ توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن هنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وزاء التكوين فليتأمل (قوله تحدث لها تعلقات بالحوادث) متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التقلب تأمل ^(١) (قوله وهما عبارتان الخ) لا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المراتب (قوله توجب تخصيص الخ) عند تعلقها به تعلقاً حادثاً * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها باحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والاى وان لم يجوز تعلقها بالطرف الآخر لزم الايجاب فيتأني الاختيار * وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا يتأني الاختيار بل بحقيقة ^(٢) * ولوقيل اذا كان أحد التعلتين أي تعلق الفعل مثلاً لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحّة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً الى ذاته تعالى من غير مدخلة الارادة فاللازمة ممنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحث فلا يظهر حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار * على ان مذهب الاشعري هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب ولا يجب عليه شئ بوجه من الوجوه * وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال في الجواب إن معنى كون أحد التعلتين لازم الارادة ومقتضي ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لانها تقضى الفعل بحيث يستحيل الترك حتى يلزم الايجاب ونفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا لا يجدي نفعاً اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلتين * وقد يجاب بالترام التسلسل في التعلقات ومنع استحالته فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواقف تأمل ^(٣) (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

(١) وجه التأمل ان اثبات حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الاشعري النافي للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر في المؤثرية فكان وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجبا لكن بالاختيار لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه) (٣) لعل وجه التأمل أن عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلي والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب المادي فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف (منه)

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مقلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنها التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل المحشي تحقيقه ان العلم التصوري عام لوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * ثم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة * على ان معنى تبعية العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له لا بمعنى ان العلم انما يحقق بعد الوقوع وتأخر عنه لان ذلك انما هو من مذهب أبي الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور^(١) وعدم صلاحيته للتخصيص والمرجحية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم * قال الفاضل المحشي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه * ثم كلامه * وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصوريا فقام على^(٢) ما اعترف به وسلم وان كان تصديقا كان متأخراً عن الارادة لان التصديق باي امر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الايجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تنبيه) أي في عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره) قال السكبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساء وبفعل غيره هو الامر به ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريداً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه مالا يخفى * قال الفاضل المحشي * ان قلت يلزم منه كون الجهاد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * ثم كلام * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفي في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجهاد لتحقيق ما يوجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه امر به) ومالا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الارادة نفس الامر لما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه اشارة بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

، قوله انه ليس بمكره ولا ساء * ان قلت يلزم منه كون الجهاد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح تحصلاً لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم امكن الكلام على التحقيق

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة المخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقاً (منه)

(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص الحدود لا يفيد قلنا مراده أن في الجد قديماً خصوصاً وهو كون ضمير أنه راجعاً اليه وأنت خير بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) * قيل عليه هذا انما يدل على مغاييرته للعلم البعيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد * واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات اللفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ * ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم فقدر

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهي صفة ازيلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويحجر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالمعجزة أو الكتابة أو الإشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع * والتحقيق انه لم يرد اذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل قد يكون منها عنه اجماعاً من أهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً) ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتأويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والجاه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه إيماء الى ان المرضى عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيراً عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو المشهور المتعارف أو عن المؤثر بالآثر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور بل عن الآثر المترتب على الصفة ازيلية كما قيل (قوله وذلك) أي كون الكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى إيجابياً وهو المطلوب بالدلالة على مخاطب بالمعجزة أو بغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه * واعترض عليه بأن اللازم مغاييرته لفرد من العلم دون العلم مطلقاً اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن الامر لا بد ان تحصل له صورة ما أخبر عنه على ان ذلك الخبر عما لا يعلم مستحيل في حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالتزام على الخصم * وأجيب عن الاول بأن مدلول الكلام الخبري لا يكون علماً تصورياً^(١) وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم لو أريد بالمدلول ماهو المدلول وضماً والافلا * وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان مغايراً للعلم في الشاهد كان أيضاً كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب * ورد بأن عدم الاختلاف غير مسلم بل هو أول المسئلة * وقد يجاب بان الفرض منه مجرد تصوير الكلام النفسى وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة دون الاثبات له تعالى واما الاثبات فبما نقل عن الانبياء عليهم السلام تواتراً * وقد يقال في بيان مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والفرعية والتميز والانكشاف بخلاف الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل في بيان المغايرة ان الكلام النفسى الخبري من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه أو مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه * وأيضاً ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل الجشي رحمه الله والذي يخطر بالبال ان يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت

(١) يعني أن مدلول الخبر لو كان علماً لكان علماً تصديقياً لاتصورياً والمغايرة بين مدلول الخبر والعلم التصوري بديهية (منه)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الإرادة لانه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لى القواد وانما * جعل اللسان على القواد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه اتى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد^(١) والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متمايزة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة ينصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجذب ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شياً من العلوم فتدبر * ثم كلامه * وأنت خير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسياً ولم يثبت بعد * وأيضاً ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ في توجيه كلامهم فبعد عن المقصد بمراحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالآثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من أنفسنا يحمل مدلولات الالفاظ والمغيرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغيرة بالاجال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة الى معنى الحد^(٢) ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذى نجده في أنفسنا ليس شياً منها وفيه ما فيه وأيضاً ان اراد بالعلم في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقى فسلم لكنه لا يجديه نقلاً وان اراد به مطلق العلم فخير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريد) قال الفاضل الحنفى واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالوجود صفة الامر لا حقيقة * والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * ثم كلامه * أقول ان الكلام في كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضماً والمدلول الوضعى لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو اراد به انه عبر به ههنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان اراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولاً حتى يتكلم به ثانياً * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالآثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسى مدلول اللفظى وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل الحنفى قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التحمل فتأمل

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه * واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالوجود صفة الامر لا حقيقة * والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التى ثبت مغايرتها للعلم والإرادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته النبى صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التحمل فتأمل

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه

الخاص (منه) (٢) بل نقول لا يستفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كثر الإشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها باقتضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون اقتضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الخبابة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فين كلاميه تدافع * ثم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه ^(١) اذ يجوز لإرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات ^(٢) الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام ^(٣) * قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور المتعارف ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البدأن يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلم مطلقا سواء كان بطريق الانصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الإيجاد له كما يزعم المعتزلة فكانه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والتكليمية على ما اتفق عليه الكل من الملمين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الاعادة مع تأخير سابقا لثلا يقع الفصل أو اهتماما بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق الملمون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفية من كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات والحروف فنجد أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالبرانية فتوراة فلا اختلاف انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة واما الكلام النفس المبر عنه بالكلام اللفظي فقير مقبول ولم يعم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الخبابة واما عند الكرامية فحدث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى في الاول مخالفة البديهة والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما فبقى النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(١) اذ يكفي لدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقا لرسالي وأنتم لستم بقادرين على الاثبات بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتا لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال انه ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدي به وما ثبت بالشرع هو النفسي (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد كلام وهو عدول عن الظاهر واللفظ (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الخبابة واما الكرامية فقاتلون بحججه

(صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات أما بحسب الفطرة كما في الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كافي الطفولية * فان قيل هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحرس إنما ينافي التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بأن لا يريد في نفسه التكلم أولاً يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والحرس (والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) يعني أنه صفة واحدة تنكسر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكسر والحدوث إنما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أبقى بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تنكسر كل منها في نفسها *

عائد الى اثبات الكلام النفسي وفيه وان الكلام هو المعنى النفسي أو المؤلف من الحروف والافلا نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت على ما سيصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف رحمهما الله تعالى ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر ^(١) * ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعنى هنا ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولى أن يقال بدله عدم التكلم لئلا يشمر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) إشارة الى أن التقابل تقابل العدم والملكية دون السلب والایجاب ولذا لا يصح احلافه على الجماد (قوله صفة واحدة) لأنها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثاني فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بالمرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خبراً وبآخر أمراً أو نهياً * قال الأمدى في أبحاث الافكار واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمراً أو نهياً أو غيره من الاقسام فأثبتته الشيخ الاشعري وفاء ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال * ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكثراً وأنواعاً مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالإيجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أبقى بكمال التوحيد) أنت خير أن الابق به نفي جميع الصفات أو رجوع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولأنه لا دليل) فيه ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وبالنسبة البناء غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لا يستلزم عدم المدلول فيه اذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الفرض منه ان اللازم من اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه متكلم والامر الضروري في اجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولا دليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) فيه إيهام لطيف (منه) (١) والحق عدم الاجترار على القول بحدوث القرآن بأي معنى

كان (منه)

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق (١٢٣) ان عدم وجوده بدونها انما هو

فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يعمل وجوده بدونها * قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعاقبات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا اقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل التداء الخبر عن طلب الاجابة * ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يحمل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب بتحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصبرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الأمر كما اذا قدر الرجل ابنه قائماً فأنه بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لا يتغير بتغير الازمان

الضروري تدبر (قوله لا يعمل وجوده بدونها) إذ السكلي لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قائم أنه أزلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعاً حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد الا في ضمنها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار التعلاقات الحادثة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكرر تكرراً اعتبارياً باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكاً ومنعجاً الى غير ذلك فحينئذ يجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا اقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل مبق الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية التعلاقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال واحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بأن يزول بعد ثبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد باننا نعلم الخ) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو مفارقة المفهومات والمطلوبات الوضعية دون الحقائق والمبادئ فلعل نظر من ادعى الرجوع ليس الا في المبادئ وما هو المدلول بالآثر وجعل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيراً بالآثر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقص * وتقريره ان الكلام مشتتل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزلياً لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيه الله عنه واجب * وأنت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لامتطاعاً وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني أن السفه والعبث انما يلزم لو خطب المعلوم بالآتيان بالفعل في حال عدمه أما العلب على تقدير وجوده بان يكون طلباً للفعل بمن سيكون فلا * على ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكون وجود المأمور في علم الأمر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما في السفسى فلا بل يكفي وجوده العلمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كافي طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالا الهام أو باخبار الخبر الصادق بأنه سيولد له ولد بعد موته

بحسب التعلاقات الازلية وهو لا يتاني وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته * واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل * وأجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيستبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فحمل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفه * لا يقال يلزم منه أن لا بأمراً النبي عليه السلام بشيء أصلاً وانه قد نفي البطلان *

لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم

*ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبية على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الخبابة جهلاً أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصباً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيها بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافتحان لا تقول بعدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بمحدث الكلام النفسي ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأئمة صلوات الله عليهم أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويتمتع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسهات الحدوث من التأليف والتنظيم والازوال والتزويل وكونه عربياً مسموماً فصيحاً معجزاً

(قوله لئلا يسبق إلى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس * وأيضاً فيه تنبيه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده أتى أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ إليه أمرى هذا * ولا شك أن الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالأوامر والنواهي كل مكلف يؤلف إلى يوم القيامة * فلا يخفى ما قاله الفاضل المحشي أعترض عليه بأن فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفهاً (قوله لئلا يسبق إلى الفهم) شيوع إطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فإنه وإن كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلاً) كفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزليان وعن البعض الآخر أن الجسم ^(١) الذي ركب فيه القرآن فانتظم حروفاً ورفوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً ^(٢) (قوله أو عناداً) على ما تشهد به البداة حيث قالوا الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته تعالى (قوله ولا معنى له) جرفاً ولفظاً (سوى أنه متصف بالكلام) وإن كان مبدأ المشتق وهو التكلم إذ الانصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد التجميع وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسباً للدلالة على ما يقتضيه الطبع (قوله والازوال والتزويل) لعل المراد بالازوال نقله عن اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا دفعةً وبالتزويل نقله عنها إلى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعةً إلى سماء الدنيا حفظته الحفظة وكتبته الكتابة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد (منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك قائما يقوم حجة على الخباية لاعتينا لانا قائلون بمحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل البنايين دفني المصاحف نواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً باللسن مسوعاً بالآذان وكل ذلك من سمات الحدود بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالألفاظ المحيطة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملقوطة المسوعة (مسوعاً بآذاننا) بذلك أيضاً

(قوله وأنت خبير بأن المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في المدول فقوله والا لصح اتصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

أزل منها بلدان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة ولاخفاء في استناع زول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ قائم وان كان عرضاً يتمتع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك) من كونه متشابهاً ومحكماً ومنقسماً الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بمحدوث النظم) منعوا عن الاجترار على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترافاً عن ذهاب الوهم الى النفسي الا زلى (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانقضاء الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام (قوله في محالها) الذي هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم) في اليجاد بأن ذهب البعض الى اليجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات المتضادة معاً * وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتبعية في التجيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع * والاولى أن يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجد فحينئذ كان البحث لغوياً * وأنت خبير بأنه تأتي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الفرض الاصل منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب^(١)) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة والحروف الهجائية فالثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسوع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ (قوله أي بأشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ * والحق أن يقال بالألفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية * نعم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنه والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بتهوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرقا * وتحقيقه ان لشيء وجودا فى الاعيان ووجودا فى الازهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما فى الازهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجوده فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقه المسعوه كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشه كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله غير حال فيها) أى القرآن الازلى القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسامي عليه اشارة الى أن الكلام فى الكلام الازلى النفسى دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بتهوش) أى يثبت (قوله وتحقيقه) أى تحقيق جواب المصنف رحمه الله لتحقيق الجواب فى هذا المقام (قوله ووجودا فى الازهان) لعله أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ما فى الازهان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعة بآزاء الصور العلمية كما هو رأى الرازى لا بآزاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقة الموجوده فى الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجى الذى هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده فى الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازى ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) بمعنى أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث قائما هو باعتبار الوجود المجازى الذى هو فى العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو الخيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لتحقيق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الفاضل المحشى وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لتحقيق جواب المصنف رحمه الله * ثم كلامه * على أن اطلاق القرآن على الخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال فى توجيه قوله فالمراد به حقيقة الموجوده الخ أن الملاحظ فى هذه الصورة ذاته الموجوده فى الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمعنى قوله فالمراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل وسيلة التوصيف وكذا الحال فى البواقي تأمل (قوله ولما كان) لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل إن ما ذكرته من التحقيق

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقه الخ) * يرد عليه ان هذا جواب آخر لتحقيق جواب المصنف * والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أوجب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور المتري رحمه الله فعنى قوله تعالى (حتى يسمع كلام الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلام * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضاً المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

(قوله خص باسم الكلام)

قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

بنافي ما اشهر عن أئمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب في المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جميعاً * فأجاب بما حاصله ان المعنى الازلي لما لم يكن غرضهم متعلقاً به جعلوه اسماً لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله أى للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم المقروء بالنسبة إلى العوام قرآناً ولا يجوز به صلاتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك ان هذه الحقيقة بالنسبة إلى المكلف حتى الصبيان متحققة * ولكن بقي الاشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فوسى^(١) عليه السلام) كانه قيل لو كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه فما الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكلام * فأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور المتري والاساذ أبو اسحاق الاسفرائيني * وقيل في الوجه انه سمع من جميع الجوانب وما اختاره الامام الفزالي في الوجه انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما نرى في الآخرة دانه بلاكم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ما ظهر مما سبق من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لكن النفي كقر اتفاقاً سوى البسطة في أوائل السورة فان نافها لا يكفر لقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه) اشارة إلى بطلان الثاني وكذا قوله وأيضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي اضافة الكلام إلى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(١) قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيها روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على ان سماع كلام القديم ليس من جنس كلام محدثين (منه)

(قوله انما هو باعتبار دلالة الخ) * (١٢٨) قيل اعتبار العلاقة بشعر بكونه مئة لا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح التفي أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية * وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يرد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الخبالة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه يدهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروه قديم والقراءة حادثة * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتأمل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الخفية المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتأمل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات الخ) ولهذا صار ممجراً لا يمكن الاتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله انما هو باعتبار دلالة) بمعنى ان الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركاً لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى القديم الا ان هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) ربنا زمانياً بان يكون وجود المتأخر مشروطاً بانتفاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) اهل الغرض منه نفي الترتيب المذكور دون نفي الترتيب مطلقاً كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمة ولا الكلمات كلانها فوجود الالفاظ المترتبة وضماً مجتمعاً وان كان مستجيلاً في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها بجمعة لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها بجمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذواتها * وبهذا يندفع ما قاله الفاضل المحشي * بشكل الفرق حيث بين قيام لمع وملع ونظائرها اذ لا فرق بينهما الا بترتيب الاجزاء * ثم كلامه * وفيه أن القول بالترتيب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول (١) * وقد يقال ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر تأمل (قوله ونحن لا نتأمل الخ) أنت خبير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

(١) لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والالزم اتقسامها الا ترى أن الصورة القائمة

بالنفس ليس فيها ترتيب { منه }

المنقول عنه وهو باطل * وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه * وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولاً * وفيه أن اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) * ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله * وفيه نظر لا قطع بأن ما يقرؤه كل واحدنا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسماً لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيصح فيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يلزم ان يوسع كلامه تعالى بالحدوث ايضاً حقيقة ولا يخلص الا بأن يجعل مشتركاً بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) بشكل الفرق حيث

(قوله ويفسر باخراج
المعدوم) لم يرد به المعنى
الاضافي بل الصفة التي هي
مبدأ الاضافة كما في سائر
العبارات فانها دالة على
الاضافة والمراد مبدؤها
(قوله يتمتع قيام الحوادث
بذاته تعالى) * يرد عليه انه
يجوز أن يقوم بالغير كما
ذهب اليه أبو الهذيل فان
رد بماسبيحي أحمد الدليلان *
وجوابه أنه مردود بأن
صفة الشيء لا تقوم بغيره
ولظهور بطلانه لم يتعرض
له (قوله لجاز اطلاق كل
ما يقدر هو عليه) * يرد
عليه ان لزوم الجواز الشرعي
يمتنع لتوقفه على عدم
الايهام والاذن ولزوم
الجواز العقلي مسلم ولا مانع
عنه (قوله فاما بتكوين
آخر فيلزم التسلسل) *
يرد عليه منع مشهور لجواز
أن يكون تكوين التكوين
عين التكوين وقد أشرنا
الى ماله وعليه * ويمكن أن
يقال نفس التكوين المنصف
به الباري تعالى أزال تناق
بوجود نفسه ولا استحالة
في سبق ذات الشيء على
وجوده فاحفظه فانه ينفك
في مواضع شتى

صور الحروف مخزونة ومرسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة
أو نقوش مرتبة واذا تافظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
(صفة) لله تعالى لطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ومدون له وامتاع اطلاق اسم المشتق على
الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفه قائما به (أزلية) لوجوه * الاول انه يتمتع قيام الحوادث
بذاته تعالى لما سر * الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الازل
خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر
الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه
من الاعراض * الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجتمعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض متصور على ما هو أصل الشيخ
الاشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل
بدون الجزء والمزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان
كان علما لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم أن لا يكون ماقام بلسان جبرائيل والمزل
على النبي عليه السلام قرآنا ولا ما قرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم أن يكون
اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازا فيصح فيه عنه حقيقة^(١) وان جعل اسما لكل
شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثا
حقيقة * وأيضاً أن الوضع العام مخصوص بمواضع وليس مانحن فيه منها * قال الفاضل الحنفي
ولا يخلص الابان يجعل مشتركا بين ذلك النوع وذلك للفرد الخاص * ثم كلامه * ولا خفاء في أنه
لا يخلص بذلك الجمل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول بل لا يخلص الابان بمجمل عبارة عن هذا
المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب الى
شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم
الفرق بين المائلات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن
المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي^(٢) بل الصفة التي
هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير
مشروط بصحة الحمل ولا حمل هنا الآن يحمل على التسامع أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يتمتع
قيام الحوادث) مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب)
فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لا يقتضى ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة
ولو فما لا يزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين
ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * ورد الدرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

{١} قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حيز المنع اذ لا يصح سلب النوع عن فردة وان
أريد نفي كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (منه) (٢) اذ
النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)

تكون العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع *
الرابع أنه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل
من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً أو مكوّنًا لنفسه ولا خفاء في استحالة * ومبني
هذه الادلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبمعه ومذكورا
بالسنتا ومعبودا لنا وبميتنا وبميتنا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدء التخليق والترزيق
والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

(قوله ومبني هذه الادلة)
كانه أراد ما عدا الدليل
الثاني أو بني الامر على
التغليب (قوله ولا دليل
على كونه صفة أخرى)
ويخطر بالبال أن التكوين
هو المعنى الذي نجد في
الفاعل وبه يمتاز عن غيره
ويرتبط بالمفعول وان لم
يوجد بعد وهذا المعنى
يم الموجب أيضا بل تقول
هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون
صفة أخرى

أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً لا يمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى أنه نفسه
بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده^(١)
* ثم كلامه * وأنت خير بأن مبناه على جواز^(٢) تقدم الوجود الرباطي على الوجود المحمولى وذلك
باطل اذ الوجود الرباطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولى تأمل (قوله فيستغنى
الحادث عن الحادث) فيه ان اللازم منه كون التكوين مكوّنًا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم
منه الاستثناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث
جار على تقدير القدم^(٣) أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو
بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما في ذاته) أو في نفسه فيلزم استثناء الصفة عن
الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الخلقية بمعنى الصادر عنه
الخلق والحال ليس الا هذا الآن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والشرع وانما لم يلتفت
هنا الى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيراً للدلالة واشعاراً
بأنه يمكن اتمام الدليل بدونها مع أنه يجوز عند البعض فلو أمكن اتمام الدليل بدونها فلاولي عدم
الابتناء عليها (قوله ومبني هذه الادلة) أي المجموع دون كل واحد اذ البناء بمنوع في الدليل الثاني
إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل يعم الحادث والمتجدد أما بناء
الاول فلانه لا يتمتع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى وأما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن
موجودة لم تحتاج في تجددتها الى التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكورا) فيه ان
المذكور في الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل) أي الذي حصل وثبت (في الازل)
ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والابجاد والامانة والاحياء بل مبدء هذه الاضافات وهو القدرة
والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل الحنفي ويخطر بالبال أن التكوين^(٤) هو المعنى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض {منه} {٢} وعلى تجويز
اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك
بمدخلة ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) {٣} وما قيل إن التكوين
لا يتعلق بالقديم اذ التعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ما ينبغي (منه) {٤} لعل
غرض الحشى آيات صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به (منه)

فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة
يخصص أحد الجانبين * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال أشار إلى الجواب بقوله (وهو) أى
التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الأزل بل لوقت وجوده على حسب
علمه وإرادته) فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعاقب كما في العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

(قوله والمكون حادث
بحدوث التعلق) أو يكون
التعلق الأزلي بوجوده
في وقت مخصوص وهذا
هو الأنسب بالمتن

الذى تجده في الفاعل وبه يتنازع غيره ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم
المسحوق أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف
لا يكون صفة أخرى * ثم كلامه * ورد بأن ما به الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً
ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجاً موجوداً غير مسموع مالم يتم برهان
وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر^(١) (قوله فإن القدرة الخ) كانه قبل أن يبدأ
الخلاق لا يجوز أن يكون القدرة إذ نسبتها إلى الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على
العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بأن القدرة وإن كانت الخ (قوله بحدوث
التكوين) أي تجده وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن
التكوين الذى كلامنا فيه هو عين الأضافة لكن مراده غير خفى كما لا يخفى (قوله بل لوقت) كان
اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وإرادته) يعني أن تعلق التكوين في وقت معين على
طبق تعلق العلم والإرادة ومتوقف عليه ولا يخفى في التوقف على تعلق الإرادة لأنه المرجح وأما
في تعلق العلم ففيه تأمل^(٢) (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر وتحتل الملازمة * قال
الفاضل الحنبلى أو يكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الأنسب بالمتن * ثم
كلامه * حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الأزل بوجود المكون فيها
لا يزال وفيه انكار الضرورى على ما يصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بخلق تعلق
التكوين الذى هو الإيجاد بدون المكون مكابرة^(٣) وانكار الضرورى على أن الانسية أيضاً محل
الجدشة بل الأنسب بالمتن أن يقال إن الله تعالى موصوف في الأزل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء

(١) وجه التدبر أن المقصود هنا هو إثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أمر
اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على
أنه لو تم بطريق إثبات وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها إلا من
انصف بالعلم والقدرة والإرادة يوصل ذلك الطريق بعينه إلى إثبات وجود التكوين وزيادته على الذات
بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى له إلا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً
على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالأشياء ليس بمحادث
والإلزام جهالة الأشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) إلا أن يقال إن الإيجاد والإخراج ليس
نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

لكون تعلقها حادثة * وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أوصفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فلما ان يستلزم ذلك قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحدوث ما يتعلق وجوده به * ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحدوث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدوث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بمخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهولي مثلا * ثم اذا
أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه * ومن هنا يقال ان التصيص على كل جزء من أجزاء

(قوله وما يقال الخ) أي في
جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله
منع الملازمة في قوله فلو
كان قديما لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض
على قوله وان تعلق فلما
ان يستلزم الخ وحاصله ان
الترديد فيصح اذ التعلق
يستلزم الحدوث وليس
بشيء لشيوع نظائره توسيعا
للدائرة الا يرى انه ردد
وجود العالم بين التعلق
بالذات والصفات وبين
عدمه * على انه يجوز أن
يكون الجواب الزايبا (قوله
ومن هنا) أي ومن أجل
ان المراد بالحدوث
ما لوجوده بداية بالقديم
خلافه

في وقت وجوده فالخاصل في الازل مبدأ اليجاد والاتصاف به لانفس اليجاد (قوله لكون تعلقها
حادثة) يدل على ان للقدرة كالعالم تعلقاً حادثاً عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك إذ تعلقات
القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أوصفة ولعل تعلق وجود
العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب (١) عن
استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديماً لزم قدم المكونات يمنع الملازمة مستندا على
تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعاً الى قوله وان تعلق فلما ان يستلزم الخ حاصله ان التعلق يستلزم
الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا الترديد شائع في كلامهم توسيعاً للدائرة وتسكيناً للخصم
الآن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر (قوله ففيه نظر) جواب عن المنع بإبطال سندية السند
لمدم استلزامه المنع لا بإبطال نفس السند حتى نجه أن الكلام على السند سيما اذا كان أخص غير
مفيد * لكن بقي شيء وهو انه يحتمل أن يكون مبنى ما قيل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة
التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس
الحدوث بل الحدوث بلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به
الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه حين تأمل (قوله لا يستلزم
الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة
الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق
وجوده الخ) بناء على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون الا حادثاً (قوله ومن هنا) أي من
أجل ان المراد بالحدوث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد
بالحدوث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بأنه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات يمنع
الملازمة مستندا الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

(قوله وهو غير المكون عندنا) جملة بعضهم من تمة الجواب وحمل (١٣٣) الغير على المصطلح وقال وهو غيره

لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حيث نعت المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا * على ان عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب كالمعرض مع الحبل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغير المفعول) * قبل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان الفاعل بالعينية ينتق كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آفا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والابحاد (قوله أقدم منه) القدم ما لقوى والمعنى أقدم منه وأسبق اذ السلام حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالمهولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل اننا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا نعدم هو بخلاف فعل البارى تعالى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع الما كقول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للمخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خاف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ماهو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد ترتيب ما يقال في الجواب (قوله فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف (١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزليا مستمرا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاز عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السنتين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري (قوله ووصول الالم) قيل من عطف المسبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لانه لم يرد) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارى تعالى) قد عرفت ما فيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعري اذ التأثير عين الازر والتكوين عين المكون والذي يشعر به كلام بعض الاحباب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشهورا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد وحمل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون (٢) تأمل (قوله قديما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعنى ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر أعني تقتضى ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قدّم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فحاشا واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا * لكنه ينبغي لنا نقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محملا صحيحا يصلح محلا لتزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو مميّنه مفهوم المكون فيلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التغاير بحسب المفهوم ضروري مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتقرض للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان محل الغير في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير. واما حقيقة الاجداث والايجاد فاعتبار على لا تحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الالفاعل والمفعول) فالخبر المستفاد من كلمة الاضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني ان حقيقة التكوين والايجاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد في الوجود وايضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متحدا بهوية الوجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متصلا في الوجود كالمفعول وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا * وايضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فا الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجملة مبحث آخر * وايضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجملة نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العلم فامر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فليتأمل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الوجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والايجاد

وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا بانبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة * والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تملكت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهي * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة * والاقترب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيذاً وتحققاً لانبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت . لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لفاعل بالارادة والاختيار . والتجارية من انه مرید بذاته لا بصفته . وبعض المعتزلة من انه مرید بارادة حادثة لافي محل . والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته * والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقها وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والابحاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لاحالة حادثة فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعري عنه ولما أراد التنبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل ما مر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فن لم يثبت الوجود الذهني كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبت الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فن ادعى الفسرية مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدنى تمييز فلا يد أن لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا مبني من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتباري (قوله وفيه تكثير للقدماء جداً) فيه نوع اجماع الى أن أصل التكنين ليس أمراً مستحسنأ (قوله والاقترب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) يعني ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو بمعنى ان مال الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والتجارية) من المعتزلة هذا أحد قولي التجارية والاخر ما مر من ان كونه مریداً انه ليس بمكره في فعله ولا بناء ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفى كونه فاعلاً بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكمي من ان

الناطقة بآيات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى * وأيضاً نظلم العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصاح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوته اذ لو كان صانعه موجباً بالذات لازم قدمه ضرورة امتناع تخلف المطول عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى آيات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يتم

ارادته لفعله هي علمه تعالى به وفعله غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه تعالى بنفع في الفعل اذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله رداهما (قوله لازم قدمه) نوقش بأن صحة الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض^(١) كما مررت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف) اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة تحتل الثاني أيضاً لتبادره من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازماً للآخر (قوله وهو معنى آيات^(٢) الشيء) أنت خبير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل * وللايات معان ايجاد الشيء وتكوين الشيء عن الحركة والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام كما يقتضيه سابق كلامه لكنه ياباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم (قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمية والعقل لكان أسلم عما قاله الفاضل المحشي * هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع^(٣) اذ الخصم قائل به * ثم كلامه * بل محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك أن ذلك فرع الامكان الذهني * وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان^(٤) ما يتوقف عليه الاستدلال بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها رداهما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون صانعه قادراً مختاراً) وذلك بحكم الضرورة فن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلتناسبة السكالم أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات * نعم قد يناقش باحتمال الوساطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به

(١) اذ الانتهاء طولا ينافي التسلسل عرضاً كما في الاوضاع والحركات الفلكية فانها غير متناهية مع انتهاء العلل في الواجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والائيات قد يستعمل بمعنى العلم مجازاً (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقائه على صراقة بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الغرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتمهيد لقوله واجبة تدبر (منه)

له برهان على ذلك مع أن الأصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين عقلي وسعي * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد قال ان الظاهر من شرح المقاصد أن الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السميات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً * ثم كلامه * وقد يقال إن المقصود بهذا الكلام بيان أن الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وما ذكر في البيان تنبيهات فالدفع في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضربنا بخلاف ما ذكره الخصم الآن هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره فيه تردد (قوله مع أن الأصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على إمكان الرؤية * وهنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاختصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد (١) والظاهر أن عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل النقل من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان هنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر الخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالعرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل المحشي * وقال برده عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً * ثم كلامه * والحواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لآخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحاسية ليس بنام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص ببعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلة الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلة والامور المحتملة في المدخلة فما لا يثبت له تأمل (قوله ولا بد للحكم المشترك الخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم هنا المحكوم به (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليه لصحة الرؤية فلا يتجه التبع بمطلق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل لعدم الخ لان المراد بعدم الامور المدعية فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي * برده عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(١) من أنها سميات يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

(قوله ضرورة انا نفرق الخ) * يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كلامية والمسلومة والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت عليه الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط شيء من خواص الوجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العملية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقيق علية الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصبح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابتناء على امتناع رؤيتها * وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالاختلافات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه * أجب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمساحة والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * ثم كلامه * لكن بقي أن الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود^(١) لا يجدي نفساً فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بأن يكون نفسها أو جزءاً منها ولا يمنع مدخلة العدم بطريق الشرطية^(٢) واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذ التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فلا تنجيه ما قاله الفاضل المحض بعد نقل ما في شرح المواقف * ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود * ثم كلامه * إذ المقصود نفي المدخلة على الوجه المذكور دون نفي المدخلة مطلقاً فيرد ما ذكر في شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي أنه قدس سره حمل العلة على ما فهمه الأكثر أعني المؤثر * والتحقيق أن المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح الشارح في جواب الاعتراض عن قوله أن المراد الخ أن شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ) أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم كنه إشارة إلى جواب دخل مقدر وهو أن يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركاً بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف الخ * حاصله أن الامتناع موقوف على ثبوت ونفي شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء منها * على أن امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لا ينافي صحتها في نفسها والمدعى هو الصحة^(٣) في حد ذاتها تأمل (قوله لابتناء على امتناع رؤيتها) على ما مر في شرح قوله وبكل حاسة منها بوقف على ما وضعت هي له^(٤) والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يتمتع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً كما هو أصل الشيخ الأشعري إذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا تنجيه صحة رؤية الامور العدمية من غير أن تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد أن الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وأنه أمر اعتباري كالحديث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد ثم الشرطية والممانعة انما تصور لتحقيق الرؤية لا لصحتها (منه) (٣) وأيضاً أن امكان الشيء لا يسلل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ما روى عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جرى العادة (منه)

(قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لو علت بالامكان لصح رؤية المعدم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العملية) لأن التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية فإن امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة

(قوله ثم لا يجوز أن يكون
 خصوصية الجسم الخ) جواب
 لقوله فالواحد النوعي قد
 يعلل الخ ويرد عليه أن
 حاصل هذا الكلام هو أن
 متعلق هذه الرؤية أمر
 مشترك في الواقع وهو لا يدفع
 الاعتراض عن الطريق
 المذكور ويستلزم استدراك
 التمرض لرؤية الجوهر
 والعرض ولاشتراك الصفة
 بينهما ولاستلزام الاشتراك
 في المعلوم الاشتراك في العلة
 إذ يكفي أن يقال إذا رأينا
 زيداً لا ندرك منه الاهوية
 كما وهي مشتركة بين
 الواجب والممكن (قوله
 إنما ندرك منه هوية ما)
 رد بأن مفهوم الهوية المطلقة
 أمر اعتباري فكيف
 يتعلق بها الرؤية بل المرئي
 خصوصية الوجود فلعل
 تلك الخصوصية لها مدخل
 في تعلق الرؤية * ثم اعلم
 أن هذا الدليل منقوض
 بصحة الموسمية على
 ما لا يخفى (قوله والمعلق
 بالممكن ممكن) * بردها
 أنه يصح أن يقال إن عدم
 المعلول انعدم العلة والعلة
 قد يمتنع عدمها والسرفيه
 أن الارتباط بحسب الوقوع
 لا الامكان

ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى
 شيئاً من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو
 فريسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله إلى ما فيه من
 الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود
 واشتراكه ضروري * وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض
 من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني
 أنظر إليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو
 سفهاً وغبناً وطلباً للمحال والانبيا منزهون عن ذلك وإن الله تعالى قد علّق الرؤية باستقرار الجليل وهو
 أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لأن معناه الاخبار بنبوت المعلق عند نبوت المعلق به

المؤثرة (قوله وجودياً) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لأن ما لا يتحقق في الاعيان لا يكون
 متعلقاً للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان وفيه شائبة
 الدور تدبر (قوله فتعلق الرؤية الخ) اعترض عليه بأن الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون
 متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المراتب ولا يلزم أن يكون كل ادراك صالحاً بأن يتوصل به
 إلى تفصيل المدرك على ما هو عليه إذ قد يكون اجالياً متعلقاً بمجمل المدرك من حيث هو مدرك
 قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الموسمية فان متعلق الموسمية ليس بالوجود بمثل ما مر مع أن
 صحتها مخصوصة بالأجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الموسمية بالنسبة
 إلى كل موجود * وبالجملة قد اتفق المحققون على أن ثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يخلو عن شبهة
 والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور المازندراني تأمل (قوله لجواز أن يكون
 الخ) * بردها أن متعلق الرؤية في بادئ الرأي لا يزيد على مطلق الهوية وفيه ما عرفت فليتأمل
 (قوله وتقرير الثاني) أي الاستدلال بالدليل السمي * وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال
 بالنقل موقوفة على الحكم بإمكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان * والجواب
 أن التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم والجزم بالامكان ^(١) على ما أشار به الشارح
 في صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبها جهلاً) فيه مساهلة كما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) *
 قال الفاضل المحشي بردها أنه يصح أن يقال إن انعدم المعلول انعدم العلة ^(٢) والعلة قد يمتنع عدمها والسر
 فيه أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان * ثم كلامه * وتفصيل كلامه أن الارتباط ^(٣) بين

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على إمكان مدلوله إذ لو امتنع
 بصرف عن ظاهره اللهم إلا أن يقال أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال
 على الجزم بإمكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منه)
 (٢) مثل أن انعدم المعلول انعدم المبدأ الأول مع أن عدم المبدأ الأول يمتنع لذاته وعدم المعلول
 الأول ممكن (منه) (٣) وقد يقال أن الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع
 المفروض فإذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر أن الدال
 على الارتباط بحسب الوقوع يدل على أنه يجب أن لا يكون المرتبط ممكناً (منه)

والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنه لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الحيل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمي بالاجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالغير * والجواب أن المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الحيل فانه ممكن في غير متمتع بالذات وبالغير * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الحيل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره لذلك وان كانت استحالته بالغير * والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع محجة ذلك والتمسك بما عليه العرف والافقة فليأمل (قوله وقد اعترض) المتكرر (عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لازماً وإطلاق اسم المألوم وإرادة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجمعني علماً بك علماً ضرورياً * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول (١) كذا في شرح المواقف * قال الفاضل المحشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * ثم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بمعنى العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصوره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته (٢) وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المؤل عليه ان ارتضاء (قوله وأجيب) قبل حاصل الجواب التردد تأمل (قوله بأن كلام من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسئول وأما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الحيل المطلق حيث قال انظر الي الجبل فان استقر مكانه (قوله وأياً ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أو كافراً (قوله واجبة) أي ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الأدلة النقلية المذكورة لا تفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لا يكون الا في دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعي (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولا يبعد حمله على الحصر بمعنى لا ينظرون

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراه اذ المراد في الرؤية اتفاقاً (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف * ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة المعجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعملهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلاً

الصحابه رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم
وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي
وثبت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي
وكل ذلك محال في حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (يرى لافي
مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس
الغائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى آياتا * وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط
موجودة لوجب أن يرى والالجاز أن يكون بحضور ما جبال شاهقة لآراها وانها بسطة * قلنا ممنوع
فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط * ومن السمعيات قوله تعالى (لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستتراق وإفادته عموم السلب

(قوله والجواب منع هذا
الاشتراط) للمعتزلة ان
يقولوا نزاعنا انما هو في
هذا النوع من الرؤية لافي
الرؤية المخالفة له بالحقيقة
المسماة عندكم بالرؤية
والانكشاف التام وغندنا
بالم الضروري كذا في
شرح المقاصد

غير الرب (قوله وأما الاجماع) أي قبل ظهور المخالفين للمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا
على جهة ^(١)) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور
(قوله وقياس الخ) كانه قيل هذا الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لانكون شرطاً في رؤيته
تعالى (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى آياتا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا آياه تعالى بحاسة البصر
ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى آياتا عدم اشتراطها في رؤيتنا آياه (قوله لان
الكلام في الرؤية) أي في رؤيتنا آياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية
سائر المبصرات بالمساهبة ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض
ولهذا قال للفاضل المحشي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية
لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالم الضروري * ومن هنا قال
من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق
أن الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن
المدعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك
الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من
الاصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليتأمل (قوله فلا يجب عند اجتماع الشرائط) اذ لا يخرج
بوجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الحيلال الشاهقة
يندفع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من
العقليات يعني وأقوى شبههم من السمعيات (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لا نسلم
أن تعريف الابصار للاستتراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود في ادراك
ابصار الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستتراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع
الابصار ثم يعتبر ورود النبي عليه فيكون رضا للإيجاب الكلي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

السلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرقى انه
لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل
التمدح بنفسها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وانما التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمتع
والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئياً لا يدرك
بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام والاستنكار * والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم
موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل جين سألوا أن يحمل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا
مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم
هل رأى ربه ليلة المراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت
عن كثير من السلف ولاخفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق
لافعال المباد كلها من الكفر والايمن والطاعة والعصيان) * لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الحيائي وأتباعه أن معنى السكك واحد وهو المخرج من العدم الى
الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً

١ قوله كالمعدوم لا يمدح
الح * * * برد عليه ان عدم
مدح المعدوم لاشتماله على
معدن كل نقص أعنى العدم
كما ان الاصوات والروائح
لا تمدح مع امكان رؤيتها
لكنونها مقرونة بسمات
النقص * والحق ان امتناع
النبي لا يمنع التمدح بنفسه
اذ قد ورد التمدح بنبي
الشريك واتخاذ الولد في
القرآن مع امتناعها في
حقه تعالى

التي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرقى * ولو
سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب خصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى
قبل الحشر اتفاقاً أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية واجهة وانطبعا مثلاً فمع قيام هذه الاحتمالات
لا يتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جماعاً بين الأدلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية
الح) فليفتد بقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى
عليه السلام اباهم ويحتمل ان يكون إشارة الى قوله ان ذلك لتعنتهم الح (قوله ولهذا) أي لاجل
امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) إشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أنبتوا
الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة^(١) لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله
تعالى منزّه عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت
كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من
أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل يا حمزة وأنت القاهر *
قل هذا إنما يدل على كونه كلم الله لا على رؤيته وأنت خير بان ابراد أنت يدل هو نظراً الى
الرؤية (قوله ولاخفاء في انها الح) وقد يناقش فيه ان النوم ضد الادراك والمشاهدة نوع
منه فكيف تشوؤ فيه (قوله لافعال المباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله من
الكفر) عد الكفر من الافعال التي تعلق بها الخلق ليس إلا بالتأويل ان كان عديماً كما قيل

(٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف جعل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

لا فاعله لكان علماً بتفاصيلها ضرورة ان إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الشيء من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للهاشي بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لوسئل عنها لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختد والبطش ونحو ذلك وما يحتاج إليه من تحريك المضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر * الثاني التصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) أتى عملكم على ان ماصدرية لثلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ماموصولة ويشمل الأفعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم ترد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعنى ما شاهدته من الحركات والسكنات مثلاً والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

(قوله عالمياً بتفاصيلها) بحيث يقدر ويمكن بالحكمة خصوصاً * قال الفاضل الحنفي وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم اجراماً * والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول اقادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * ثم كلامه * لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وأنت خير بان هذا جار في الكسب أيضاً والفرق بحكم وقد يناقش في بطلان اللازم بأنه لا يلزم من الشعور بالشعور ولا دوامه الى دفعه أشار بقوله وليس هذا ذهولاً الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيما بين المتكلمين على أصلهم والتحقيق أنه ليس هناك الا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة الى النهاية غير مستقر من حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لحمية مجتمعة مع المصعب في المفاصل (قوله لثلا يحتاج الخ) اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه * قال الفاضل الحنفي ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستفراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضماً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً * ثم كلامه * ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الاول

﴿ الى هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ﴾

(وهذه تكملها لبعض الافاضل)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(قوله قد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالتواقي في كون ماموصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تحتون وما بأفكون في قوله تعالى (فاذا هي تلقف ما بأفكون) مجاز دفعا للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

(قوله لكان علماً بتفاصيلها)

وأما الكسب فيكفيه

القصد والعلم جملة *

والحاصل أنه فرق بين الخلق

والكسب فان الاول اقادة

الوجود بخلاف الثاني

فيكفيه العلم الاجمالي (قوله

بل لو سئل عنها) ولو في

حال المباشرة (لم يعلم) مع

ان العلم بالعلم بعد التوجه

والاكتفاء قطعي للحصول

وبه يدفع ما يقال يجوز

ان لا يشعر بشعوره أو

ان لا يدوم (قوله أى

عملكم على ان ماصدرية)

ينبغي ان يجعل هذا المصدر

بمعنى المفعول ليصح تعلق

الخلق به ثم تحمل الاضافة

بمعونة المقام على الاستفراق

والا فالمعمول لا يعم مثل

السرير بالنسبة الى التجار

فلا يتم المقصود وأما

ما الموصولة فهي عامة وضماً

وبالجملة حذف الضمير أقل

تكلفاً

الاستدلال بالآية موقوف على كون ماصدرية وقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء يمكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام التمدح بالخالفية وكونها مناماً لاستحقاق العبادة * لا يقال قائل بل يكون العبد خالفاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول بالإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجمعون خالفية العبد بخالفية الله تعالى لا تقاربه إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الإشراك واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لأنهم * واحتجبت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرامش وأن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الشكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر * والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية الفاتلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه أن شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لامن أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى (تبارك الله أحسن الخالقين) واذن خلق من الطين كهيئة الطير) * والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم (١) بأن الآية حجة عليكم لاسم حيث أسند العبادة والنحت والعمل إلى مخاطبين فجهل بالمتنازع (٢) (قوله في مقام التمدح) أي فانه يقتضي تفرد الخلق وشمول خالفية لكل موجود من الجواهر والأعراض فلو ثبت وصف الخالفية لغيره لغات التمدح (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين ويعنعون كون الخالفية مناماً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لأن مناطه الاختيار فقاعدته أن المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح أن تقرأ الأربعة بالجبر لأنها إنما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وإن تقرأ بالرفع أي ولا يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب إذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل ولا واقفاً بقدرته واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار الحلية لا الفاعلية كما يمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وإفراط القصر وبأن الثواب والعقاب فصل الله تعالى ونصرف فيها هو خالص حقه وترتبهما على الأفعال كترتب سائر المعاديات على أسبابها فلهذا لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله تعالى الأحرار

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل * فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده إلا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم وإن البياض بخلق الله تعالى وإيجاده (منه)

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد بوجه بالمثل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويعنعون كون الخلق مناماً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري أثبتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) * قد يقال يجوز أن يمدح ويذم باعتبار الحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرف له فيها هو خالص حقه فلا يستل عن ليها كما لا يستل عرلية خلق الأحرار عقوب مساس النار

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله (١٤٥) تعالى أجرى عاده فيها اذا أراد

شيأ على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) * قيل عليه لامعنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر * وأنت خير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل بمتعلق صفته أيضاً مما لا ستره في محنته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحينيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء عقيب الماسة لل نار دون الماء مثلاً كذا هنا لا يصح ان يقال لم آتأب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله في شرح المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكأن الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضى بقضاء الله لا يريد انه رضى بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * ونوضحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أشار الى هذا في المواقف ^(١) وجعله حاصل الجواب المذكور في الشرح فاقضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقتضى من حيث تعلق الفعل به فينقطع عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبنى على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به ^(٢) وبوجه ما في الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولو سلم انه الارادة فلما راد تعلقها لاهي * ومن الين ان رضا القلب بفعل الله تعالى بل بمتعلق صفته واضح الصحة لاختفاء فيه ثم ان الرضا بكل منهما يستلزم الرضا بمتعلق من حيث انه متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحينيات كما لا يخفى فاختر الشارح ذلك الطريق لان الرضا بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لسكان واقفاً بقضائه والرضا بالقضاء واقع اجماعاً فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقاً * قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقتضى والكفر مقتضى لا قضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماعاً * ورد بأنه مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به المقتضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحينة كفر وفيه نظر (منه)

والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل

{ ١٩ - حواشي العقائد اول }

دون المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تجميع ارادة الله وقدرته لما امر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا ان الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للنشور والقيام حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايماناً وطاعة لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة القبيح فيبيحه تكليفه وإيجاده * ونحن ننعى ذلك بل القبيح كسب القبيح والانصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً * حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسى كان معى في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فأنأ أكون مع الشريك الاغب * وحكى ان القاضي عبد الجبار الحمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فخلعوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً وبأمره وقد يكون مراداً ونهي عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أولاً انه لا يسئل عن ما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده بأمره بالشيء ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين

للرضاء بمعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقب بان ايجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشيء (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر والفسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وفصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق) يستفاد منه الإزام للمعتزلة توجييه ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطال الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فإلزاماً في مسألة خلق الاعمال لزمكم في مسألة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبية على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا عليه حرقاً (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) نخلص المعتزلة عن هذا الإلزام بانه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا قبيصة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشيء * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبد والخادم وكفى بهذا قبيصة ومغلوية (قوله وقد يتمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً فلا نقص ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه * نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

(قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما (١٤٧) قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً

وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرة وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروني عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبو بكر والمقصود هنا ان للعبد فعلاً ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب فقيه نظر مر ذكره وقد ورد أيضاً على الجبرية بعدم

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لم يصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب

السنة (ولو شاء الله لجميعهم على الهدى * ولو شاء لهديك * ان كان الله يريد ان يفويكم) ومن جانب المعتزلة (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم اشراكنا وقد كتبهم في ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلماً للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم اجابتهم واتقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخر (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لانه لا يريد ظلم بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالحق والايحاء اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله الشارح^(١) أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والتجار من المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بنسب هذه الاعانة على ما قدرة البعض فكريه من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع تأثيرين لاثر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان للعبد اختياراً في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً متوسطاً (قوله لا كما زعمت الجبرية) هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريباً من ان الثواب والعقاب تصرف الله فاهو خالص حقه فلا يستل عن لينة * وقد بوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما

(١) قال في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع أيضاً من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وانفتحت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لما بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

قائمة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز ان يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب هنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن إرادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر (١٤٨) الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الي غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكركه لان علمه وإرادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً

أنيب للامتناع وعوقب للمخالفة فلتقفائدة التكليف * ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقة القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو أتى النائم بصورة سجد لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما لما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجداً فان اسنادها حقيقي لا يتوقف على ما ذكر لانها مستندة الى ما معناها قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلاً مستنداً كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا في شرح المقاصد أيضاً * وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فالاولى أن يقال أولاً فيمتنع أي لان العلم يتعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعميم الارادة لا يرد على المعزلة لمنعهم ذلك التعميم فلهم أن يقولوا أولاً لان العلم الحصر لجواز أن لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وثانياً لان العلم وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم (قوله قلنا ممنوع) أي ما ذكر من منافاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لان العلم يتعلق بالعلم بالفعل مثلاً يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينكس الحال فالعلم بأن زيداً سيقوم غدا مثلاً انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجوداً وعدماً ومريد لها فيلزم أن لا يكون فاعلاً مختاراً * ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متعمكناً من تركه عند

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والظاهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود فيجب والامتناع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم * وهذا المعزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد تمتع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد حركة الجراد وهو المقصود هنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من (ارادة) شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالاجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبني على أزلية تعلقاتها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقاتها تتعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

الافعال (أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسبب النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه) قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الارادة أى جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشي * لان قصد الاستعمال يقتضى أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كفى قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار اقتضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانيته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * وتحقيقه أن صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بمجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بمجهة الإيجاد ومقدور العبد بمجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخالق الله تعالى وإيجادها مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبتهم ما نسبتم

ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في نفسه تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقته وجاز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كافي شرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة معاً فلا محذور بخلاف ارادة العبد فلي تأمل (قوله ومثانيته) هو بفتح الميم وبمناة فوقية ثم نون القوة من المتن وهو ما صاب من الارض وارفع (قوله مدخلا) أى بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادى المحض لاعلى سبيل التأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله في التفصي) هو بالقاء من فصي الشيء بضمه اذا فصله كما في القاموس وفي الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما يقول رماه فقتله فان الرمي باعتبار اقتضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي يحدث عنه القدرة كما سيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد * ورد بأن قصد الاستعمال يقتضى أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أى بالذات لا بالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفصي الى القول به ولم تقدر على تحقيقه على وجه آيين وأقرب الى الافهام لسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أول الكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخالق وقال في التسليم ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

الى المعتزلة من اثبات الشريعة قلنا الشريعة أن يجتمع انسان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلة وكما اذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصانع خالقاً لساير الاعراض والاجسام بخلاف ماذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سافهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حيدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستنبه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سافهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أى من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاه) كما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعنى أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلق الله تعالى في الحيوان بفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل حينئذ لا شرعية في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شرعية من مذهب المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلافه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل حينئذ لا شرعية في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شرعية من مذهب المعتزلة فالاولي أن يقال الشرعية اجتماع الانسيتين على ايجاد شيء واحد أو افراد كل في الابدان انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقه ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أى بارادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مشي في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والمحبة بمعنى الارادة ونقله بعضهم عن الاشعري والآمدي عن المعظم لقاربها لغة فان من أراد شيئاً أو شاء فقد رضيه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من التناء لم يكف عن القول بأن المعاصي محبة وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوباً بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنصارى ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالية الخصوصية المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبتها بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود بقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنها (١٥١) شرط عادي له كسب الملاقي له * ولك

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأدائه الفعل لا علة وبالحكمة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصدا كغالب الفعل بمد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجديد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعى لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل إما يتجدد الامثال أو يستقام بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح إذ القدرة بجهاها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة

نفسها وعينها (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب البصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور هما العاديات كالنار للاحراق ويسمى ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز أن يضر بما من شأنها التأثير وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لان غير الجبرية يقولون بها هذا المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أي على ترك الواجبات لتضييع قدرة فعلها بعدم القصد اليه وان استغنى عن فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده الي ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على انه يستحق الذم لتضييع قدرة الخير لا لصرف قدرته الى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لانهم صرفوا قدرتهم الي ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الاصفاء الى الحق (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض * ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصرح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يمنع بدونها فيسقط ما قيل من ان الحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة يتمتع بخلف المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الخ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلًا في دعوي الاشعري وفيه أن المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فذهب أن لقدرة قبل الفعل أصلاً (قوله واما ما يقال) أي في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أي لانه يستلزم قيام المرض بالعرض وهو محال * ويرد عليه ان المتمنع انما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمراً اعتبارياً مثل

أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه التزم في ترك الواجبات وان لم يكنسب الفيجع وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجي (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى إذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ) حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلًا في دعوي الاشعري وفيه بحث إذ المذهب ان لقدرة قبل الفعل أصلاً ومدعي المعتزلة جوازها قبله لا أنه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام

المرض بالمرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجودها يتمتع قيامه بمنه

الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتعا * فقيه نظر لان القائمين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتة حتى يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يتمتع الفعل في الحالة الاولى لانتهاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن هنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والاقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يتمتع قيام العرض بالعرض وأنه يتمتع قيامها معا بالحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح المواقف وتبعاً للآمدي^(١) وغيره (قوله ولأنه يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من التردد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن هنا) أي ومن ان الفعل قد يتمتع لانتهاء شرط أو وجود مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانتهاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فقله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر لأمور وحاصله أن مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للانفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الا ان الشيخ لما قل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يم الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كافي آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس يزائد وجودي وتفصيلا بأن تجدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية البارئ تعالى مع الحادث لجواز الانصاف بالعدميات (قوله وأنه يتمتع قيام العرض بالعرض) هو مبني على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه (قوله وأنه يتمتع قيامها معا بالحل) أي قيام الشيء وبهاؤه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز * وبيانه انه لو جاز قيامها معا به لم

(قوله ومن هنا ذهب بعضهم) وهو لامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وأنه يتمتع قيامها) أي قيام الشيء وبهاؤه (معا بالحل) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المنبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

(١) قال الآمدي في ابيكار الافكار وذهب أكثر المعتزلة والبركية وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلّقها بالحادث وقت حدوثه وإنما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتهاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط التبع المحصورة وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) * فان قيل الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسباب وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الآله لتركه لا يشق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فاللازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق النعم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المرد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدها لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك يكن جعل أحدها صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعياً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه) يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يبرغه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخرى بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما في التول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا بهام معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرته به ليس صفة له فلا بد أن يقصد معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لانتقابه المقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جاريان في نظائر هذا المحل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحسنة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهته الا الى القصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصاح للضدين بل لاتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة اسبابه)

يعني ان للمكلف وصفاً

اضافياً يبرغه تارة بلفظ

مجمل دال على الاضافة

ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال

عليها صريحاً فلا فرق الا

بالاجمال والتفصيل ونظيره

القول وكثرة المال وكون

الاستطاعة وصفاً ذاتياً

للمكلف ممنوع والالم يصح

تفسيرها بسلامة أسبابه

وقوله هو ذو سلامة أسباب

يخيد صحة المحل لا صحة

التفسير هذا * والاقر

ما أقاده بعض الافاضل من

أن أمثاله مبنية على التسامح

فان وصف المكلف كونه

بحيث سلمت أسبابه ولو بوضوح

الامر تسويع في عد

سلامة الاسباب وصفاً له

(قوله تعتمد على هذه

الاستطاعة) والسرفيه

ان سلامة الاسباب مناط

خلق الله تعالى القدرة

الحقيقية عند القصد بالفعل

فبعد السلامة لا حاجة من

جهة العبد الا الى القصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لقو من الكلام فليأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعاً في نفسه كجميع الضدين أو يمكناً في نفسه لكن لا يمكن للعبد تخلق الجسم وأما ما يتمتع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما يمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالايان لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون الا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان ما لا يطاق ثلاث مراتب ادناها ما يتمتع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته ذلك أو إخباره به والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعاً والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالايان وترك الكبار وليس هذا النوع مما يشمله كلام المتن كما قرره أيضاً الشارح لأنه في وسع المكلف ظاهراً * وبالنظر الى امتناعه لما تعلق به وامكانه من العبد في نفسه يتفرع ما يقال من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري خلافاً لغيره لا كما قيل من ان فعل العبد عنده بخلق الله وبقدرته تعالى فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق ومن ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون الا بغير المقدور لان معنى ما لا يطاق أن لا يكون متعلقاً لقدرة العبد ولان القدرة المعنوية في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات على انه لو صح هذان الوجهان لكان جميع التكليفات تكليفاً بما لا يطاق وهو لا يقول بذلك وأقصاها ما يتمتع في نفسه ولذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه^(١) والمرتبة الوسطي ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلاً بأن لم يكن من جنس ما يتعلق به تخلق الاجسام أو إعادة بأن كان من جنسه لكن من نوع لا يتعلق به كحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والايان به والمقاب على تركه لا على قصد التعميز فذهب أهل السنة الى الجواز والمعتزلة الى المنع بناء على القبح العقلي * والحاصل كما يؤخذ من المواقف وغيره وهو رأي أكثر المحققين من أصحابنا ان التكليف بالاولى جائز وواقع اجماعاً وبالثانية ليس بواقع اتفاقاً وفي الجواز ما ذكر وبالثالثة ليس بواقع قطعاً وفي الجواز قولان قالوا وبما ذكرنا من التفصيل وتحرير محل النزاع يظهر أن كثيراً من تمسكات الفريقين لم ترد على المتنازع كنسك المانعين بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) فانه انما

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يتمتع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً وتجاوز عندنا خلافاً للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يبعدا من المراتب نظراً الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

(١) قلنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقماً أي ثابتاً لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فانه يستحيل تصوره ثباتاً وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لانه لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر كن لا يتصور أربعة ليس بزواج فانه لا يكون متصوراً للأربعة فضلاً بل الممتنع لذاته انما يتصور على أحد وجهين إما متفياً بمعنى انه ليس لنا منه شيء موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم يحكم بان منه لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه (١٥٥) ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله

وانما النزاع في الجواز ولك
ان تأخذها على الإطلاق
لانه لا يستلزم الشمول *
وقد يقال ان أباهب كلف
بالإيمان وهو تصديق
النبي عليه الصلاة والسلام
في جميع ما علم بحبسه به
ومن جملة انه لا يؤمن
فقد كلف بأن يصدق في
ان لا يصدق واذعان
ما وجد من نفسه خلافه
مستحيل قطعاً فحينئذ يقع
التكليف بالمرتبة الاولى
فضلاً عن الجواز * وفيه
بحث لانه يجوز أن لا يخلق
الله تعالى العلم بالصلم فلا
يجد من نفسه خلافه *
نعم هو خلاف المادة فيكون
من المرتبة الوسطى *
والذي يحسم مادة الشبهة
هو ان المحال اذعانه
بخصوص انه لا يؤمن وانما
يكلف به اذا وصل اليه
ذلك الخصوص وهو ممنوع
وأما قبل الوصول فالواجب
هو الاذعان الاجمالي
اذ الإيمان هو التصديق
اجمالياً فاعلم اجمالاً وتفصيلاً
فيعلم تفصيلاً ولا استحالة
في الاذعان الاجمالي * وقد
يجاب أيضاً بأنه يجوز أن
يكون الإيمان في حقه هو

لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله
تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) والامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) للتمجيز دون
التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل
هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من الموارض اليهم وانما النزاع في الجواز فنعم المعتزلة بناء على
الفتح العقلي وجوزوا الاشعري لانه لا يوجب من الله تعالى شيء * وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله
نفساً الا وسعها) على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان
استحالة اللزوم توجب استحالة اللزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال * وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم
وقوعه * وحلها انا لاسلم ان كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب

ينفي الوقوع والجوزين بمثل قوله تعالى (فاتوا بسورة من مثله) فانه تكليف تمجيز (قوله ثم عدم
التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وانما النزاع في الجواز ولك أن
تأخذها على الإطلاق لانه لا يستلزم الشمول كذا قبل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح
بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق مبنى على ما سبق خلافاً لما قرره كثير من المحققين
من ان الممتنع لذاته واقع فضلاً عن الممكن ونسب في الارشاد القول به الى الشيخ وهو اختيار الامام
الرازي ومن تبعه قالوا وقائده اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا
فالعقاب فعلى ما ذهب اليه هؤلاء كل من المترتبة الاولى والثانية محل للنزاع جواز او وقوعه بواقفه ما تقدم من
ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضاً قالوا بوقوع تصوره فانه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه *
ومن أدلتهم على الجواز والوقوع انه تعالى كلف أباهب بالإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما علم بحبسه به ومنه انه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله أنه لا يصدق في شيء مما
جاء به واذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته * والجواب ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن
وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي
ولا استحالة فيه * وقد يجاب بأن الإيمان في حق مثله هو التصديق بما عاين الاخبار وهو في غاية السقوط
إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الاشخاص * ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)
كما أشهد اليه في الشرح ووجه الدلالة اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في
المادة عن ما وقع في الجملة لاعن ما يمكن ولم يقع أصلاً (قوله ربنا ولا تحملنا) قيل ادخال هذه
الآية هنا سهو فانها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وانما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر
السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الاوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزاً
لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف
محالاً ضرورة ان استحالة اللزوم توجب استحالة اللزوم، أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى
بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو كان جائز الخ) لوضح هذا التقرير
لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع

(قوله فلاستحالة اكتساب العبد (١٥٦) ما ليس قائماً بمحل القدرة) مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا

ذلك أن لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الأبرئ
 ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرة واختياره قدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه
 تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال * والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
 بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من
 الألم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح
 محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كاللوت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق
 الله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة *
 والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط
 فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فضلاً آخر
 كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليساً مخلوقين
 لله تعالى * وعندنا الكل بمخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في خلقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان
 ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلاً أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة
 اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أهله الاختيارية
 (والمقتول ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

بالنسبة الى المتولدات
 فينا حكائنا بالنسبة الى
 المتولدات في غيرنا فلا
 اكتساب في جميع
 المتولدات (قوله ولهذا
 لا يتمكن العبد الخ) * يرد
 عليه ان عدم تمكن العبد
 قبل وجوده مباشرة السبب
 متمتع وبعده لا ينافي كونه
 مكتسباً بواسطة السبب كما
 ان صرف الارادة والقدرة
 الى فعل المباشرة يوجه
 ويفوت التمكن من تركه
 (قوله أي بالوقت المقدر

لموته) ولو لم يقتل لجاز
 أن يموت في ذلك الوقت
 وان لا يموت بغير قطع
 بامتداد العمر ولا بالموت
 بدل القتل (قوله قد قطع
 عليه الاجل) أي لم يوصله
 اليه فانه لو لم يقتل لماش
 الى أمد هو أجله الذي علم
 الله تعالى موته فيه لولا
 القتل فهم يقطعون بامتداد
 العمر لولاه * وحاصل
 النزاع ان المراد بالاجل
 المضاف زمان تبطل فيه
 الحياة قطعاً من غير تقدم
 ولا تأخر فهل يتحقق ذلك
 في المقتول أم المعلوم في
 ما انه ان قتل مات وان

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله والا) أي وان لم يكن لم يعرض
 له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على
 ما عرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن قضائها أيضاً بان يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير
 لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي حنبل بالايان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون
 فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عنكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجاباً
 (قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان التقيد هنا يكون
 الألم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الأثر وما أشبهه محلاً للخلاف فيما
 هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الأثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى
 ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جرى على وفق السابق لان بعض الأدلة لا يجري في غير
 المكلف كما سبق لالتحيز محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انساناً
 كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع ان
 الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا حكائنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا
 فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كالعلم النظري المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يتمكن
 العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً
 بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشر يوجه ويفوت التمكن من تركه (قوله
 ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد
 الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان
 لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قد قطع عليه

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد وبأنه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل دماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلفه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فثبتت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة * وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل قتل ذملاً القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد مخلوقاً

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبه ان المتولد من أفعالم ليس مخلوقاً له تعالى * قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل وأنه لو لم يقتل لماش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة لقطي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعله من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجب ان المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم العلوم في حقه انه نا قتل مات وان لم يقتل قاتل وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سبباً مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يتمتع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل * ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولا آخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها فمضى قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول اليه (قوله قد حكم بأجل العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولاعلى جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيئ الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله واحتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاء أسبابها (قوله بالأحاديث) منها حديث أنس يرضه من أحب ان يسط له في رزقه وينسأ له في أثره فيصل رحمه رواء الشيخان وهو في مسند أحمد بلفظ من مره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبر والدبه وليصل رحمه ومعنى ينسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بدنية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلا يكون في صورة الحجة استعبرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني

(قوله لا كما زعم الكمي) فانه خالف (١٥٨) المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فإ كله)

ولا اكتساباً) ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والا كثرون على أنه عدي ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكمي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلاً طبعياً هو وقت موته بتحلل وطوبئه وانطفاء حرارته الفريزيتين وآجالاً اختراعية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فإ كله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لحلوله عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالاً لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً وعلى الوجهين أن من أكل الحرام

بقوله تعالى (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (قوله والا كثرون على أنه عدي) معناه على هذا التقدير عدم الحياة عن انصف بها لاعداء الحياة عن مامن شأنه ان يكون حياً كما وقع في المواقف لان الجبين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع أنه من شأنه الحياة وبالجملة فالنقابيل بين الموت والحياة تقابل العدم والملئكة (قوله الى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه ان المقتول عند الكمي ليس بميت فهو مخالف لغيره من المعتزلة بأبواب الاجلين وبأن المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فإ كله) المراد يتناوله بناء على ما اشتهر في العرف من اطلاق الاكل على المتناول فيدخل المشروب ويخرج ما لا يتناول والمنقول عن الاشعرية ان الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به للتغذي أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزمه في شرح المقاصد فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماء كولد وغيره ويخرج ما لم يتففع به وان كان ساقه للانتفاع ويصح حينئذ أيضاً أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والنسب منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظراً الى ان أنواع الاطعمة والثمار تسمى ارزاقاً ويؤمر بالانفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى البعد فأكله لم يجعل غير الماء كولد رزقاً عرفاً وان صح لفظة حيث يقال رزقه الله تعالى ولداً صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تفلحاً (قوله بملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع أنه غير منمكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء محل بما هو معتبر عندهم أيضاً من الاضافة الى الله تعالى الا ان بوجه بان المراد بالملوك الجمول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة حجية الاذن في التصرف خمر السلم وخزيره اذا أكلهما مع حرمتها فان كلا منهما ان كان مملوكاً أكله ماله كذا فليس مأذوناً له في التصرف فيه (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) بفتحي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ) * أوجب عنه بأنه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حراماً ولا حلالاً (قوله)

أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا تكون الموارد كلها رزقاً وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل كل شخص رزق غيره وبواقفه قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بملوك يأكله المالك) المراد بالملوك الجمول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا خلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيأتي حينئذ ويندفع بملاحظة الحجية خمر السلم وخزيره اذا أكلها مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) مع ان ظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) بفتحي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ) * أوجب عنه بأنه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حراماً ولا حلالاً (قوله)

كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره * على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حراماً ولا حلالاً (قوله)

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً ومبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب * والجواب ان ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حالاً كان أو حراماً) لحصول التفذي بهما جميعاً (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقيد بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى * نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازاً كما يسند الى الاصنام * ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى (قوله وما يكون مستنداً الخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على ما ذهبوا اليه من ان ارادة القبيح فيجوز وجوبها بمنع القبح لا سبق من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للمنهي مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أويأكل غيره رزقه) * ان قيل فكيف يتصور الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم بنفقون) * أجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز لانه يصدده (قوله وفي التقيد) أي بالمشيئة في الفعلين اشارة الى ان ليس معنى الهداية التي يتصف بها البارئ تعالى بيان طريق الحق لان ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص والي ان ليس الاضلال الذي يتصف أيضاً به مما جاءت صفة الافعال فيه للوجدان أو التسمية كما في نحو قولهم أبحلت فلاناً أي وجدته بخيلاً وأفسقته أي سميته فاسقاً وذلك لانه لا معنى حينئذ لتلك التقيد اذ لا يصح ان يقال وجدت فلاناً بكذا ان شئت ولا سميته بكذا ان شئت (قوله انم قد تضاف الهداية الخ) أي كما في قوله تعالى (وانك تهدي الى صراط مستقيم) ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولا ضلهم * رب انهم أضلن كثيراً من الناس) والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداة الله فلم يهتد مجاز) أي في الكلمة ومن مثله قوله تعالى (وأما نوح وهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستجبوا للعمى على) ما دعوا اليه من (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجماع المفسرين بمنحه صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل الخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لان بيان الطريق يعيهم مع انهم يختلفون فهم المهتدي والضال وأيضاً يلزمه قوالب قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون

(قوله تعالى الخ) وأيضاً
الناس تختلف في الهداية وبيان
الطريق بعم الكل *
وأيضاً فيه قوالب قاعدة
المطاوعة فان اهتدى مطاوع
هدي مع ان الاهتداء غير
لازم للبيان * وأيضاً يقال في
مقام المدح فلان مهدي
ولا مدح الا بالحصول * وما
يقال ان الاستعداد التام
فضيلة يليق أن يمدح عليها
فقد فوج بأن التمكن مع
عدم الحصول تقيصة يذم
عليها كذا قيل * وفيه بحث
لان التمكن في نفسه فضيلة
والمدح من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل
مذموم مع انه في نفسه أحق
الفضائل بالتقديم وأسبقها
في استيجاب التعظيم نعم

الكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب *
 ورد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق (١٦٠) أيضاً على ما لا يخفى * واعلم ان الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر

(انك لا تهدي من أحببت) ولقوله عليه السلام (اللهم اهد قومي) مع انه بين طريق الصواب
 ودعاهم الى الاهتداء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا
 الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح
 للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة *
 ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية واقاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب *
 ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما
 غاية مقدوره من الاصلح له * ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في
 الحسب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها * ولما
 لقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب * ولمعري ان مفاسد هذا
 الاصل أعنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن نخفي وأكث من أن نحصى
 وذلك لتصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم
 في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها *

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان
 الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد برد أيضاً بقوله تعالى (اهدنا
 الصراط المستقيم) لكنه برد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة
 ما منحوه من الهدى والتهادي عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ)
 قيل يمكن التوفيق بان مراد المتأخر بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع
 والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى) خالف
 في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا
 بمعنى الاونق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع
 واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والنكاحين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح
 وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً والا لكان تركه بخلا وسفها ثم
 البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفسه كالجاني فلزمه
 ان لا يخلق الكافر أو ان يمتنه أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان
 من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه لاثواب فلزمه ترك الواجب فيمن
 مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق
 قدرة الله تعالى به مستحيلا وفصل الاصلح واجبا ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب
 على ولده في شفقة الحيلة

التصريح المتقابلة وحمل
 بعضها على التجوز هو الارشاد
 في طريق دفع تشبث
 الحسب بالمعص والتنبية على
 إمكان المعارضة بلثل فتبه
 وكن على بصيرة (قوله
 والمشهور ان الهداية الخ)
 يمكن أن يقال مراد المتأخر
 بيان الحقيقة الشرعية
 المرادة في أغلب استعمالات
 الشارع والمشهور بين القوم
 هو المعنى اللغوي أو العرفي
 فلا منافاة (قوله والا لما
 خلق الكافر الخ) اذ
 الاصلح له عدم خلقه ثم
 إمامته أو سلب عقله قبل
 التكليف والتعريض للتعصم
 فان قلت بل الاصلح له
 الوجود والتكليف
 والتعريض للتعصم المقيم *
 قلت فلم يفعل ذلك بمن
 مات طفلا هذا * وان
 اعتبر جانب علم الله تعالى
 على ما مر في صدر الكتاب
 فالامر ظاهر (قوله ولما
 كان له منة الخ) فانهم قالوا
 ترك الاصلح المقدور الغير
 المضرب بخلا وسفه فلزوم
 البخل ونحوه جعل تعلق
 قدرة الله تعالى بالترك
 مستحيلا أبدا ولا منة في

مثل ذلك الفعل ولا مني لطلبه على ما لا يخفى * لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقة شرعا وعقلا (قوله)
 مع انه لا اختيار له في شفقة * لانا نقول لامنة في شفقة الحيلة بل في أمثاله الاختيارية المتبينة عنها ان وجدت

(قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تفرلهم فأنك أنت العزيز الحكيم) أي ان تفرلهم فليس ذلك بخارج عن حداثك * وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم * ولو سلم ذلك فمضى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال (١٦١) هو المفرة * ولو سلم فالتجوز على ذلك

الثقة - مدير المحال لا ينافي الاستحالة * ولو سلم فالكلام مع الجمهور * وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة يخل أو سفه أو جهل فيجب عليه رايته والمذهب انه لا واجب عليه تعالى أصلاً اللهم الا أن يقال المراد في الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) * قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقضاً يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلاً وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون إيجاد العالم لازماً لاستياله على المصالح

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة * ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عت أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة الموار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتعميم أهل الطاعة في القبر بما يملئه الله تعالى ويريد) وهذا أولي مما وقع في طامة الكتب من الاقتصار على آيات عذاب القبر دون تعميمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبر كفار وعصاة فالتعذيب بالذکر أجدر (وسؤال منكرو ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه * قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك * وأجيب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون إيجاد العالم لازماً لاستياله على المصالح * وقيل معناه ان عادة الله تعالى جرت بانه يفعل البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في سائر الماديات * وأجيب بانه يستلزم وصف كل ما أخير به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعاً مع أنهم لا يجعلونه واجباً عليه تعالى (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي لا استحقاقاً شرعياً ولا عقلياً على ان بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً وفي شرح المقاصد ^(١) ان الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك (قوله الموار) هو العيب وهو كما في القاموس مثلك المين وفي الديوان ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالاً) الاصلح ان الاطفال والانبياء لا يسئلون ويلتحق بهم الجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح أنهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد جمعت أي من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعي والقدرة واستفاء الصارف يجب الفعل ورد بأن ذلك بسد التسليم وجوب عنه بمعنى الزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين هذا من ذاك (منه)

{ ٢١ - حواشي العقائد اول } عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في الماديات فاما لم قطعاً ان جبل أحد لم يقلب الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والافقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوباً عقلياً (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق وللعقاب بالاتفاق إذ لا يتصور في حقه تعالى

من هذه الامور (بالدلائل السمية) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى (النار يمرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استنزهاوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتاها ملكان أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما المنكر والاخر التكري الى آخر الحديث * وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبالغ آحادها حد التواتر * وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمية) منها في تذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرهما من رواية ابن عباس رضى الله عنه فان ظاهره يقتضى ان المعتزدين كانوا مسلمين لتعجيل تعذيبهم بأن أحدهما كان يمضى بالنعمة وبأن الآخر كان لا يستزده من البول ولقوله فيه لعلمه يخفف عنها ما لم يبسا كذا قيل * والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى المدني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية فسمعهما يمدبان في البول والنعمة في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها أمور ممكنة) قيد بالامكان لان الممتعات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتوقيض علمه الى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه (قوله النار يمرضون عليها) أى قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) أى في القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استنزهاوا عن البول) أخرجه بذلك اللفظ الدارقطني وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربى الله ونبي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذى في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقبر أحدكم أو الانسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذى من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الأيوب بن سويد تفريده ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أى أكثر المتأخرين منهم فقد أثبت كثيرون كابي الهزيل وبشر بن المعمر والحيثيين والكبي وغيرهم وذهبوا الى القول في السؤال لكن الحيثيان والكبي ينكرون تسمية الملكين منكراتين كبيراً ويقولون انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والتكري انما هو تقريب للممكن له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك يعنى عذاب القبر محي عن ضرار بن عمرو وتبعه قوم من السفهاء المعاندن للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار إليهم

(قوله لانها أمور ممكنة) أخبر بها الصادق (انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى (أرحمن على العرش استوى) لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يمرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم مرض الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

(قوله جاد لحياته) جواز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بمخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تألم وتلتذذ بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه بمتد به) * قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد ولا فلا اعادة بينه لان الوقت من جهة العوارض * وأجيب أولاً بان اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والايكزم تبدل الاشخاص (١٦٣) بحسب الاوقات * لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث

مشخص خارجي * لا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المتغير في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف * وأجيب بمنع الاستعالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه * وقد يجاب بتجوز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف في غير الشخصات

لان الميت جاد لحياته له ولا ادراك فتعذيبه محال * والجواب أنه يجوز أن بمخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التمتع * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الي بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الفريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكة تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أن ذلك فضلاً عن الاستحالة * واعلم انه لما كانت أحوال القبر عما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردنا بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وقاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها (حق) لقوله تعالى (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالى (قل يحييها الذي انشاها أول مرة) الي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه بمتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جاد لحياته) ذهب الصالحى من المنزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو خروج عن المقول لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح) أى انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اففقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية (١) (قوله والمأكول في بطون الحيوانات) * وما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بمخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفاً فمنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تألم وتلتذذ بلا شعور منا (قوله وأنكره) أى البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبتته الاهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كلاجساد كثير من المحققين كالحليمى والغزالي والراغب وأبى زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه بمتد به) من أدلهم عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته (١) فله الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لنكره ونكره على ما ورد في الحديث انتهى (منه)

لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الحلال ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل المطلوب بالمركات خواصها وآثارها فالفريق اهلا لك للكل

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويميد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ما قالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزءاً منه فذلك الاجزاء إما ان تباد فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الي آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكحولون وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الاوول والتناسخ

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جعلها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول * وجوابه انا لانسم ان الوقت من الشخصات المعبرة في الوجود الخارجي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتقدير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج * ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ ألبتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني * ومنها قولهم لو أعيد المدوم بعينه لزم تداخل القدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * وجوابه يمنع البطلان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تداخل القدم بين زمني وجوده بعينه والاستحالة فيه * وأجيب أيضاً بالمتن لجواز أن يجاوز المعاد والمبتدأ بموارض غير مشخصة في الخارج بأن تبقى الشخصات بعينها وتختلف تلك الموارض فيكون تداخل القدم بين متغيرين من وجه وليس بمحال * وبالنفق بأنه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتدخل الزمان بين الشيء ونفسه * ورد ذلك * أما المتن فبان الاختلاف في غير الشخصات لا يدفع التداخل بين الشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا يندفع ذلك المحذور * وأما النفق فبالفرق بأن معنى التداخل قطع الاتصال والوقوع في الحلال وهو غير متصور في الشخص الباقي * ومنها لجواز جاز أن يوجد ابتداء ما بماتله في الماهية وجميع التوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الانثنية بدون الامتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الاصلية) وشاؤها مع التفريق لا ينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ما سيأتي والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك يحصل عند التفريق هذا * وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب * قال في المواقف والحق انه لا يجزم في المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكل ان كانت اجزاء أصلية منه * فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصل للمأكل نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لافي امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان تصير جزءاً

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية)
* فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكل نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن أن يصير نطفة وجزءاً أصلياً والفساد في الوقوع لافي الجواز (قوله وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد واللازم تعذيبه بلا شركة في المصيبة وفيه بحث * لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التاسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تاسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تاسخاً ام لا (والوزن حق) لقوله تعالى (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن ما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادة ما لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أعمال الله تعالى معلقة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا تطلع عليها وعدم اطلاعا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتي للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشمالهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً) وقوله تعالى (فأما من أوفى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً) وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث والجواب مآثر (والسؤال حق) لقوله تعالى (للسائلهم أحسين) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يبدى المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنبك كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا

أصلها * وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من رواه معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكملين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجهنني ضره مثل أحد أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ ضرر الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ ضرر الكافر أو ناب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التاسخ الخ) حاصل الجواب ان التاسخ مغايرة البدن بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئة والتركيب كالغايير هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كيفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات السبئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطيش والبطاقة تثقل وهو يدل أيضاً على خلاف ما زعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترفع وعلامة خفتها ان تخفض (قوله وانكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقب الا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزوه ولم يحكم بثبوته كما في الهزيل وبشر بن المعتز وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على ثقل الانكار عنه حيث قال وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبق الاشارة اليه والحصص المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها قلاً وان صح لجواز ان تجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساماً نورانية وأجساماً ظلمانية فتوزن * وحديث ان الله تعالى يبدى المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمزاد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالسكتف الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وأنا أغفرها اغادة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التاسخ الخ) حاصل الجواب ان التاسخ مغايرة البدن بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هنا في الهيئة والتركيب * وقد بتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى (كأنه نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على تغاير الجلودين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب * وأنت خير بان دعوي اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساماً نورانية والسبئات أجساماً ظلمانية

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة وأما الكفار والمتأقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى (أنا أعطيناك الكون) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظلم أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر محدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف بعمره أهل الجنة ويزل فيه أقدامها النار * وأنكره أكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد إلى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لأن الآيات والاحاديث الواردة في شأنها أشهر من أن نخفي وأكثر من أن نحصى * ونعسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الحرق والالتئام وانما لم يقل وأنا سترتها لأن السر في الدنيا كان باكتساب من العبد (قوله أنا أعطيناك الكون) كذا في شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي أن المراد بالكون هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وإن الكون نهر في الجنة والظاهر أن المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين * وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظلم أبداً وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الزرق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند الامام أحمد عن عائشة مرفوعاً بسند فيه ابن لهيعة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه * والمشهور أن الميزان قبل الصراط وأن الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كما في طالب المكي أن الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ما سبق وما رواه الترمذي عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فإن لم تجد فنجد الميزان فإن لم تجد فنجد الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بأن الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالفاضي عبد الجبار ومن تبعه وتروى فيه قول الجبائي نقياً وأثباتاً وذهب أبو الهذيل وبشر بن المصنر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله إلى غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة قال فيه فيمر أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وشد الرحال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسي الرجل ثم كشي الرجل (قوله ونعسك المنكرون الخ) * تقريره - الجنة والنار لو وجدتا في عالم العناصر أو في عالم الافلاك أو في عالم آخر والكل محال. أما الاول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض ولأنه لا معنى للتنازع الا عود الارواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر. وأما الثاني ولأن الافلاك لا يجوز عليها الحرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لأن حصول العنصرات فيها

(قوله لقوله تعالى أنا أعطيناك الكون) يشير إلى أن الكون هو الحوض والاصح أنه غيره فإنه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وربحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيق فيلذذ بربحه وطعمه عند الشرب الثاني أن وقع (قوله من يشرب منها فلا يظلم أبداً) ويجوز أن لا يشربه إلا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظلم من شربه وإن دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور أن الميزان قبل الصراط وما ورد من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فإن لم تجدوا فعلى الميزان فإن لم تجدوا فعلى الحوض فوجه أن الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تعارض المشهور

(قوله واسكنهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بساتين (١٦٧) الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد

يؤمن أنه مردود بقوله تعالى (قلنا اهبطوا منها) أذ الهبوط انتقال من المكان العالي إلى المكان السافل * ويرد عليه أنه يحمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقمة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلفها لاجلهم * فإن قلت يحمل أن يحمل للذين مفعولاً ثانياً لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كأنه لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) إلا كل بضمين كل ما يؤكل * ويرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالتزام إذ المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو بكل شيء عليم (قوله وإنما المراد بالدوام العرفي) أي أن يكون النوع دائماً على الحقيقة ويجوز أن يجزأ أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) لا يقال أن

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكثير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما مخلقتان يوم الجزاء * لناقص آدم عليه السلام وحواء عليهما السلام واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين) إذ لا ضرورة في المدول عن الظاهر * فإن عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصه آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض * قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائم) لكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) * قلنا لا يخفى في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بيمينه وإنما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببديله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به * ولو سلم فيجوز

وهبوط آدم من الجنة يقتضيه * وحاصل الجواب إن مبني الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخلق والالتزام على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والأرض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الإذهان وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) إلى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الحيائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرو نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع ونحت العرش تشبهاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأرضين السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم (قوله واسكنهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فتبوتها ثبوتها (قوله في المدول عن الظاهر) أي كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في محققه مثل ونفع في الصور ونادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أي لأن المعنى نخلفها لاجلهم لأن احتمال كون المجرور مفعولاً ثانياً لنجعل وإن المعنى نجعلها كأنه لهم فيجوز أن تكون مخلوقة ببعده أن المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا تمكنه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي أن المفاد تخلفها في المستقبل وإن الظاهرين تمارضاً فقاسطاً قصة آدم لسكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهززة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القرائين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال أن المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الالتزام (قوله وإنما المراد بالدوام الخ) يعني أن المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً فإنه بعد دائماً وإن انقطع في بعض الأوقات ويحتمل أن لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائماً على الحقيقة ويجوز أن يجزأ أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) لا يقال أن

بعد دائماً بحسب العرف وإن انقطع في بعض الأوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يردان ما لا يفي يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواحي بمنزلة الدم (باقيتان لا تفتيان ولا يفني أهلها) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ما قيل من أنهما بهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا يتنافى البقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنهما يفتيان ويفني أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة . الشرك بالله . وقتل النفس بغير حق . وقذف المحصنة . والزنا . والفرار عن الزحف . والسحر . وأكل مال اليتيم . وعقوق الوالدين المسلمين . والاحاد في الحرم . وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما نوءد عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالحسرة مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسار أنواع الكفر نبي خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (ان تجنبوا كبار ما نهون عنه نكفر عنكم سبائكم) والتوجيه ما سيجي من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر

وجود ما لا يفني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للأكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر انها تسعة) أى بتقديم التاء رواء عنه الخطيب في كفايته مرفوعاً بلفظ الكبائر تسع . الاشرار بالله . وقتل نسمة . والفرار من الزحف . وقذف المحصنة . وأكل الربا . وأكل مال اليتيم . والحاد في المسجد . والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق . وأخرجه البخاري في الادب والمفرد عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواء الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السبع وورد أيضاً عند السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجه أبو داود والطبراني في الكبير باسناد حسن عن عمير اللبي وقد فسر الذي يستحسر بالذي يئس من روح الله (قوله وراد أبو هريرة أكل الربا) أى ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعاً بلفظ اجنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفراً كفعل ما فيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فبسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالحسرة مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدة الخ) هذا ما قاله الشيخ عز الدين في قواعد ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالاتقان بين الناس المفضي الى قتالهم وبإمساك المرأة للزنا فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما نوءد عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكره عبيد تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بأنها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه * وبالجملة المراد منها ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لانخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القاطع فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لقلبة شهوة أو حمية أو أفة أو كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والمزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبوة عن التصديق والافرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافراً بشئ من أفعال الكفر وأفانطه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) كتب عليكم القصاص في القتل وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اختلفتا في الآيات وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الانقضاء على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو ذهب اهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

قوله تعالى (ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استخفاف غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونستبر فيه الاعمال ونسفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب والاقداماؤهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله حمية أو أفة) الأفة الاستكبار وفي العبارة استدراك لان الحمية هي الأفة كما في القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل بعده حلالاً اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

(قوله بطريق الاستحلال)
أي على وجه يفهم منه عدم
حلالا لأن الكبيرة على
هذا الوجه علامة عدم
التصديق القاطع

(قوله لما أجمع عليه السلف الخ) * (١٧٠) لا يقال لإجماع مع مخالفة الحسن • لا نقول النفاق كفر مضمحل وقيل المراد

هو الاجماع المتقدم عليه
وهو غلط والامساخلة
الحسن (قوله والحديث
وارد على سبيل التقييد) *
لا يقال فحينئذ يلزم الكذب
في اخبار الشارع * لاننا نقول
المراد بالايان هو الايمان
الكامل لكن ترك اظهار
التقيد تقييظاً ومبالغة وفيه
دلالة على انه لا ينبغي أن
يصدر مثله عن المؤمن
(قوله على رغم أنف أبي
ذر) * رغم الانف وسوله
الى الرغم بالفتح وهو
التراب وفيه مذلة صاحبه
بقال فضله على رغم أنفه
أي على خلاف مراده
لاجل اذلاله والجار في
الحديث متعلق بمعدوف
أي قات هذا على رغم أنفه
(قوله ومن لم يحكم بما
أنزل الله) وجه الاستدلال
ان كلمة من عامة تناول
الفاسق * والجواب ان
الحكم بالشيء هو التصديق
به ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى
وأيضاً كلمة ما هنا للجنس
فيعم بالفي ولا نزاع في كفر
من لم يحكم بشيء مما أنزل
الله (قوله ومن كفر بعد

والجواب ان هذا احدث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا *
الثاني انه ليس بمؤمن . لقوله تعالى (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا) جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله
عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا ايمان لمن
لا أمانة له . ولا كافر لما توارى من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفونه
في مقابر المسلمين * والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة
على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لا بذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على
رغم أنف أبي ذر * واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن
لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)

[illegible]

(العهد)

ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل

حصر الفاسق في الكافر * والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا

(قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك (١٧١) مستحلا أو على كفران النعمة

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه بمحصره على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الحمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بالاجتناب الحكمة تعذبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الإباحة قول بالفتح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على أنه يجوز أن يكون عدم احتمال الإباحة لمناقضتها الحكمة * نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية * ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر * وفي ان العذاب يختص بالكافر كقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاح الا الاثني الذي كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك * والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا جاع المتعمد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عن ما انعمد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع التهمة * وأيضا الكافر يستحقه حقا ولا العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان العذاب يختص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد وعجزى لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل يجازي الا التكفير) فانه يدل على ان الفاسق كافر لا يجازي لقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فإواهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصريا (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) فيقال في الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافرا أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقريئة سباق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نعتد بالحكم بالتوراة * وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما أنزل الله امكنه بخالف السابق * وفي الثانية ان الحصر ادماني لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقا منحصرأ في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المتحصص فيه الفاسق الكامل * وكذا في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الحمر معذب مع انه ليس بمكذب * وفي الخامسة ان المراد الحزى الكامل * وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يمارض الاجماع التعمد قبل حدوث الخالفين * ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناهما بكفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر * وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتفليظ مع احتمال الاستحلال (قوله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله باجماع المسلمين) اتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لا ينقطع وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الأدلة المبينة على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تعليل أقوال الله تعالى بالأفراض وهي مع بطالات ما بنيت عليه مردودة بأنه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه * على

غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه * ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءه لا بددعوي بلا دليل

(قوله والمعتزلة بخصوصها الخ) قد يظن { ١٧٢ } ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح التخصيص بالكبار

لطلب له عفو ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وأيضاً هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على نبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة بخصوصها بالصفات والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذهب المنفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع . وبان عدم طلب العفو لا يوجب انتفاء الحكمة . وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لادليل عليها (قوله خلافاً للمعتزلة) اي في منعهم العفو عن الكبائر التي لم تقترن بالتوبة (قوله والمعتزلة بخصوصها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصفات او عن الكبائر بعد التوبة ويحملونها مقصورة على ارادة ذلك لا تمتداه الى ارادة غيره أيضاً * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لاقاويل من يستد به من المفسرين بالضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لا يفر من شركه به) الآية فان المغفرة بالتوبة تم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للمضيئة وكذا مغفرة الصفات فانها عامة * على ان في التخصيص بها اخلافاً بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في التسبح بحيث لا يفر ويفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد انفالقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جواز عقلا وان الامتناع سمي وذهب الكمي واتباعه الى امتناعه عقلاً أيضاً واستند هؤلاء الى ما سيجي من ان العفو فيه اغراء على القبيح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله قال له نارجهم) وقوله تعالى (وان الفجار لني جحيم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل { قوله والجواب الخ } تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم ينب منها أي بعد تسام كون الصيغ فيها للعموم إنما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لا شبهة في ان الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفاً ولا كذباً والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والفقران المتناولة أيضاً لاصحاب الكبائر كقوله تعالى { ويعف عن كثير * ويعف مادون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم } فيخصص المذهب المنفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجاً عنها بمنزلة الثابت هذا على رأي من يمنع الخلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من الماتريدية أما من يجوزه ولا يجعله قصاً بل يمهله كرم كمالا شمعية ومن وافقهم فيجيبون أيضاً بان يحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلاً عن وجوبه { قوله كيف وهو تبديل للقول } يمكن ان يوجه

المقرونة بالتوبة في قوله تعالى (ان الله لا يفر من شركه به) الآية اذ المغفرة بالتوبة تم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البضعية وأيضاً هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصفات لان مغفرة الصفات عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصفات جماعاً بين الادلة ولا سلم عموم مغفرة الصفات اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت بل يفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرذ ذكره هنا رداً لتسليم هذه الآية في الجواب أيضاً والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب متلف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم انا أخبر بالوعد فالائق بشأنه أن يبنى

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا نبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومفردة ماعدا الكفر غير متبعية بالاجماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبق التقييد بالدليل والتعليل بالاجتناب فلا فائدة لانه يجوز مفردة الصفات بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لاسلم الملازمة لان جزاء الادني لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فقل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف

الله تعالى (ما يدل القول لدي) * الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي بحكمة ارسال الرسل هو الجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بنهاية من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجراً (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وقوله تعالى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها) والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث * وذهب بعض المستزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لاعتقائه انه يتمتع عقلاً بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى (ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراد القائمة بأفراد المخاطبين على ما نعهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هنا مذكور فيما سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخظة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استئصال والاستئصال كفر) لما فيه من التكذيب المتنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل وللأخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار *

بما قيل من ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأه ان يبني أخباره على المشيئة وان لم يصح بذلك فاذا قال لا عذب الظالم مثلاً فتقديره ان لم أعف أو الا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد صرف من عادة العرب في إيمانها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثواباً فهو منهجز له ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي جوازاً لا قطعاً منه بالوقوع ولا بصدقه لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى ان تجنبوا سائر أنواع الكفر من الاشرار والتنجس واليهود وغيرها أو ان تجنب كل شخص منكم الكفر فكفر عنكم سياآتكم صغيرها وكبيرها أي ان شئنا لانه يغفر مادون ذلك لمن يشاء ولان مفردة ماعدا الكفر غير متبعية بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصفات يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره نعم كما بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سائق لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * ويجاب بمنع الملازمة لان جزاء الادني لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء أعظم وبحمل السنة على الطريقة * قيل على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللأخيار) هو بمثابة جمع خير بالتهديد لاجمع خير اسم تفضيل لانه لا يسمى ولا يجمع (قوله بالمستفيض من الاخبار) أي كحديث شفاعتي لأهل الكبائر

الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

(قوله وللمؤمنين والمؤمنات) (١٧٤) أي لذنوبهم وهي تم الكبائر (قوله يدل على سبوت الشفاعة) وعلى انها

خلاقا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة أولى وعندهم لما لم يحجز ذلك لم يحجز تلك * ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فاستغفرهم شفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والاما كان لني نفعا عن الكافرين عند القصد الي تقييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تملق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم الخالفة * وقوله عليه السلام شفاعةي لاهل الكبائر من أمي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة على قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان

من أمي الآتي وحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري برفعه فان فيه أما اهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يعوتون ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم أو قال لخطاياهم فأماتهم الله إمامة حتى اذا كانوا فيها أذن لهم في الشفاعة فجاء بهم ضيائر فبشوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلاقا للمعتزلة) أي فانهم قالوا لا تجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائفتين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يحجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سعة أو عفلا لم يحجزوها فلا تثبت اذ لا فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهي تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على انها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق البأس لكنه انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولا يفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن في اثبات أصل الشفاعة اثباتاً للمطلوب لان الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر * وحديث شفاعةي لاهل الكبائر من أمي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعةي لاهل الكبائر من أمي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره اننا لانسلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثلها على عموم الاشخاص لعدم ما يفيد ولان الخطاب في الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لاتفع الشفاعة غيرهم ولأن الظالم على الإطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وانه معتبر بناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي التكررة في سياق النفي فيم أيضاً لوقوعه أيضاً في سياق النفي اول رجوعه الى العام لضمف احتمال عوده الى التكررة من حيث مفهومها المخصوص الثاني من انها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلي لزمي لا يتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كان قولك لارجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع من في العالم من على السطح نعم لو قيل الضمير للتكررة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يبعد جدا

ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق البأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص * واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان التكررة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للتكررة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يبعد جدا

(قوله يجب تخصيصها بالكفار) • ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم (١٧٥) عموم الاشخاص • قلت المسلم هو

الدلالة على العموم لا ارادته
(قوله فلا معنى للعفو)
عدم المعنى بالنسبة الى
صغيرة غير المجنب عن
الكبيرة ممنوع والى صغيرة
المجنب غير مقيد فتأمل
(قوله لانه باطل بالاجماع)
لان جزاء الايمان هو
الحبة والخروج عن الجنة
باطل بالاجماع فتمين
الخروج عن النار وفيه
منع ظاهر لجواز أن يراه
في خلال العذاب بالتخفيف
ونحوه (قوله ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات) مبني
هذا الاستدلال على ان
العمل الصالح لا يتناول
المتروك ثم انه لا يدل على
عدم خلود من لا عمل
له غير الايمان لكنه
يبطل مذهب الاعتزال
(قوله وقد جعل جزاء
الكفر) أي على الإطلاق
من غير تقييد بالشدة
ونحوها فلا يرد جواز
التفاوت بالشدة والضعف
حتى لا يزيد الجزاء على
الجنة وهذا الدليل الزامي
والاقتصره تعالى في
ملكه لا يوصف بالظلم
(قوله مضرة خالصة)
قالوا لولا الخلوص لم

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جماعين الادلة • ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالدلالة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب • وكلاهما فاسد • أما الاول فلان التائب ومترك الصغيرة المجنب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو • وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يدخلون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل
مثقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم
يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتمين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات تجري من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلاً) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان • وايضاً الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر
الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً • وذهبت
المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم
والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين • أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة

الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته
والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشئه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه
الأكثر من ان العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم
الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من
تخصيص هذه الآيات بالكفار جماعاً بين الادلة لان إعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الفاء
أحدهما مع خصوص تلك النصوص • وما يقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود
الأئمة على عدم اشتراطه وكذا ما يقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود
لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هذا • ويجوز أن يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على
انقضاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو
جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لأصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان
كما نطق به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة
وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبني هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك
الزنا وشرب المسكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلاً بعمل جميع الصالحات فلا يتناوله الآية ثم
هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان
(قوله وايضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحمين والتقييح والاقتصره
تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اي مطلقاً من غير
تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد هنا

دائمة فيتنافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة . الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملتته من كل جانب . ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجر مخلد . ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايان) في اللفظة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا لإفصال من الامن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا يتنافي الثواب والعقاب بان يعاقب حيناً ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في الثواب والمعلوب العلم بذلك لاقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلود من غير ما يتطرق اليه المنع ايضاً وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا وما فيها ولا تفصل الا بالخلوص ضيف لجواز الانفصال لوجوه آخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) أي كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيد الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأنيد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حتى قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكد بلفظ التأنيد وتأكيده الشيء تقوية لدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه النصوص عليه جماعاً بين الأدلة * على أن الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق النفاق احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو الخبر (صادقا) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالنصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقا وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من التكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبإيمانه أي بانه عباد المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكتابه أي بانها منزلة صادقة فيما تضمنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظه كأن هنا هي أخت ليت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصل للايان وهو التعمدية ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جملة آمنأ من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيداً آجملته آمنأ * قال في شرح المقاصد الايمان إفعال من الامن للصبرورة أو التعمدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذبا أو جمل للمغير آمنأ من التكذيب والمخالفة (قوله يتعدي باللام) أي لا اعتبار بمعنى الاذعان والقبول

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار معنى الدوام بالاجماع بل يجوز من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبرية

(قوله وما أنت بمؤمن لنا)
 الاولى أن يمثل بقوله
 تعالى (أنؤمن لك واتبعك
 الارذلون) لاحتمال أن تكون
 اللام في لنا لتقوية العمل
 لا للتعدي (قوله أن يقع
 في القلب نسبة الصدق الخ)
 أي تحصل فيه منسوبة
 الصدق (الى الخبر)
 وشبوت له من غير اذعان
 وقبول كما للسوفسطائي
 بالنسبة الى وجود العالم فان
 له بقينا خاليا عن الاذعان
 هكذا حققه بعض
 المتأخرين (قوله صرح
 بذلك رئيسهم ابن سينا)
 ان قلت يلزمه أن يندرج
 يقين السوفسطائي ونحوه
 في التصور وأنه باطل
 بالضرورة أو لا يخصص
 التقسيم قلت له أن يجمع
 حصول اليقين بدون الاذعان
 ويمنع عدم الاذعان
 للسوفسطائي * بقى هنا
 بحث وهو ان المعنى المعبر
 عنه بـكرويدن أمر قطعي
 وقد نص عليه في شرح
 المقاصد ولذا يكتفى في باب
 الايمان الذي هو التصديق
 البالغ حد الجزم والاذعان
 مع ان التصديق المنطقي
 يتم الظني بالاتفاق فانهم
 يقسمون العلم بالمعنى الاعم

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبإبائه كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
 أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو الخير من غير
 اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الفزاري
 رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
 حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم ما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بخوفه تعالى (فآمن له لوط)
 لاحتمال كون اللام في لنا ليست للتعدي بل لتقوية العامل لضعفه بفرعته (قوله وبإبائه) أي لا اعتبار
 معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشاف ان الغالب في الاستعمال تعديته بإبائه اذا تعلق بالله وباللزم
 اذا تعلق بشيء (قوله الايمان ان تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان
 والترمذي والنسائي (قوله على ما صرح به الامام الفزاري) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما
 بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان (قوله
 المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو
 معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بـكرويدن هو التصديق
 المنطقي وانه لا يصح بت القول بان المتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي * وما يقال من انه يلزم
 ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض
 الكفار من قيل التصور دون التصديق * يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله
 ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
 الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به منها * (١)
 يتم برد ان التصديق المنطقي يتم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بـكرويدن أمر قطعي ولذا
 يكتفى في الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد * فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود
 والاستكبار كما للسوفسطائية وبعض الكفار يكون من قيل التصور دون التصديق وهو ظاهر
 البطلان * فلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لا على ما يفسره كل ناسج
 وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بـكرويدن وانه لا يصح حينئذ القول
 واحطاق القوم على ان المتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط أمور
 كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تقييده وتقييده كون اليقين الحالي عن
 الاذعان والقبول تصوراً أو خروجاً عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان
 الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
 الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع
 التصديق بالمعنى الباطل لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالتقاء المصنف في القاذورات انتهى (منه)

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرًا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تخط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً لا بحسب اللغة دون الشرع لاختلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله في حالة الاكراه *

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله أيضاً نجعله كافرًا ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو مافي المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجي لا يقارن شيئاً من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به { قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى {وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون} يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي يناهز الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في ما شرع لم ينقل الى معنى آخر وراءه مناهم اللغوي أما اولاً فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانياً فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يؤمن به فين وفصل بعض التفصيل * والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وانه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ما ليس كذلك كالاجتهادات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تخط درجته) أي من حيث الخروج عن المهددة وبالنسبة الى الانصاف باصل الايمان كما سيصرح به * والاوضح مافي المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً * قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرًا (قوله دون الشرع) أي لا اختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعاً بل لاختلاله ببعض تلك الامور المخصوصة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار بين آتله وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي النبي فلا يرد ان أطفال

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرًا إشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق للمقارن لآمرة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من امارات (قوله) ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

(قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أى في حال النوم والنفلة (انما هو عن حصوله) فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم (١٧٩) التصديق وأما حال الحضور

فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع الصرغ انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والالكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي * قلت لا نزاع ان الايمان من

فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والنفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جمل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وغير الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما بدخل الايمان في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لا سامة حين قتل من قال لا إله إلا الله حاشقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق نكح أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقولون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أورد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الأئمة من الأشعرية كالفاضي والاستاذ ومن الماتريدية وروى أيضاً عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالح بن الراوندي من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لاعلى وجه الاباء اذ العاجز كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الخ) أي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه لان محله اللسان وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فالاتفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم ينقل في الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوي وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الزمذى وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعاً بلفظ يا قلب القلب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شقت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شقت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ هلا شقت عن بطنه فثبت ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الخ) حاصله انكم اذا أثبتتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تقولوا الايمان عبارة عن التصديق

المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو نقل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

(قوله حتى لو فرضنا الخ) رد (١٨٠) عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح في الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى (قلت لأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهراً وأما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المتأفق فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان * وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد قلبي باللسان كما هو مذهب الكرامية فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك لأسباب وقد تواتر أن الرسول وأصحابه كانوا يضمنون بالكلمتين عن أيهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا اللساني لا معارضة له كما زعم * وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملًا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصداقاً بحسب اللغة ضرورة قطعاً بالتصديق أما معنى هذه اللفظة أو هي لدلائلها على مضاهاتها وأياً ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف أنهم لا يعلمون إلا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح في الإيمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فإنه أثبت فيهما التصديق اللساني وفي الإيمان فعل أن المراد به إنما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضاً حل ومعارضة لما نقل تواتره * تقرير الحل أن يقال لا نزاع في أن التصديق اللساني يسمى إيماناً لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهراً فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فإنه مكشوف بلا سترة فينبط به الأحكام الدينية وأما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية * وتقرير المعارضة أن يقال ذلك المتواتر وإن دل على أن الإيمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالإجماع على أن المتأفق كافر * على أن ماسبق من النصوص المعارضة كاف في رد ذلك السؤال هذا * ولا يذهب عليك أن الكرامية الذين أشبهوا هذا الكلام إلى الرد عليهم لا يزعمون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الفرض بل لعنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير أن يجعل التصديق جزءاً والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) أي بمجرد فعله فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقائني أو اشترط معه التصديق كالقطنان (قوله وأيضاً الإجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف لأن

في وضع الشرع والفتنة فبطل ما قيل أنه إذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول إذ لا دخل في الأوضاع * نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أيضاً قالوا من أضر بالانكار وأظهر الازعان بكونه مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر بالأذان ولم يتفق له الإقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمناً لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان والفتنة لقيام دليل الإيمان فإن إمامة الأمور الخفية كافية في صحة إطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالفضبان والفرحان ونحوهما * وفي المواقف أن الإقرار يسمى إيماناً لغة وبفهم منه بحوثة سياق كلامه أنه حقيقة في الإقرار أيضاً لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم إلا أن يدعي وضع آخر (قوله لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) * لا يقال لهم يجعلون مواطأة القلب شرطاً * لا نأقول هذا مذهب الرقائني والقطنان لا الكرامية

(الإقرار)

ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضاً الإجماع منعقد الخ)

رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف ومواقفه كما توهم

الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أى الطاعات (فهي تزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان (الاول) أن الاعمال غير داخله في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على ما مر مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا ينفي ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

الاقرار عنده ركن لا يحتمل السقوط (قوله على ما زعمت الكرامية) قالوا من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد ^(١) انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والحسبي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أى بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (نزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالاستقلال الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على ما مر) أي من أن العبد لا يخرج بالمصيبة عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان يخرج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والسكيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لا تزيد ولا تنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والحسبي عن الشافعي ^(٢) وكثير من

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والقبطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فانما يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلمنا وقدمنا اليه القلاني فلا يبعد اخلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمصيبة ونحن لا ننظر هذا انتهى (منه)

(قوله مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى (نزل الملائكة والروح) فتأويل جملة خارجا باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضاً

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به (لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (١٨٢) (قوله ولا يخفى أن الإيمان التفصيلي أزيد) لتكثره بحسب تكثر

أو ارتكب المعاصي فتصدقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان واجب اجبالاً فيعلم اجبالاً وتفصيلاً فيعلم تفصيلاً ولا يخفى أن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكل وما ذكر من أن الاجمالي لا يخط عن درجته كما مر فأنما هو في الانصاف باصل الإيمان * وقيل أن الثبات والدوام على الإيمان بزيادة عليه في كل ساعة * وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال * وفيه نظر لان حصول التل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً * وقيل المراد بزيادة عمرته واشراق نوره وضائه في القلب فانه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل أن

العلماء أنه قبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين انه بحث لفظي متفرع على تفسير الإيمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الإشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادهم إيماناً * ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم *) ويزداد الذين آمنوا إيماناً * وما زادهم الا إيماناً ونسباً) (قوله ولا يخفى أن الإيمان التفصيلي أزيد) أي لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث أنه يجب الإيمان بها على التفصيل وان لم تكن متكررة بحسب ذواتها لما سبق من أن الإيمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عدها باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من غامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيفزع للنبي صلى الله عليه وسلم متوالياً ولغيره على الفترات فيثبت له أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون إيماناً أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الإيمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بان المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضاً كانت أو تفلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهذيل وعبد الحار أو فرضاً فقط كما هو مذهب أبي علي وفي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسماً للأعمال أولى بان لا يحتل الزيادة والنقصان لانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون ناقصاً * أجيب بأنه انما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا انما هي في كمال

متعلقاته من حيث أنها يجب الإيمان بها وان لم تكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثبت عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان) فرضاً كان أو تفلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الحار الحمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الحاشميين وأكثر المعتزلة بصرية * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزأ من الإيمان

(الإيمان)

لأنما يشترع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن يشترع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي * بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدريه ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماءنا على فساد هذه لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقظوا أنفسهم ظلماً وعلواً) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقظانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجمل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصديق الى الخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكج تصديقاً وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في انها بالاثبات أو بالنفي ثم اقيم البرهان على نبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والابتناع * ثم نحصيل تلك الكيفيات يكون

شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

الايمان لافي أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها ما يقع جزؤه ولا يشترع جزأ فبتأني زيادة الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالنوافل بأسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة * على ان من الفرائض ما يثبت وجوبه كالزكاة عن الفقير أو بقص أفراد بحسب قصر العمر فيفضله أعمال المزيكي والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب لا يخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال في المواقف الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفاً * فان قيل قولكم الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض * قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضى أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعاً ولقول ابراهيم الحليل ولكن ليطمئن قلبي وفي شرح المقاصد ما يوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولوسلم انه التصديق وأن المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجل البداهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعاً الى مجرد الجلاء والحفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي في شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ما ذكره بعض المحققين) المراد به صدر الشريعة وحاصل ما ذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة الصديق الى الخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصديق الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يستند نقيضه عند الفلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف اقول ولا تكني المعرفة

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً ولا تكني المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المتكرين المعادين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكفبرهم بكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والافتقار بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر ويؤيده قوله تعالى (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

فن شاهد المعجزة فوقه
في قلبه صدق النبي عليه
الصلاة والسلام بقية
يكون مكلفاً بتحصيل ذلك
اختياراً حينئذ حاصل
كلام بعض المتأخرين
ان التصديق هو العلم
اليقيني الذي يحصل بمباشرة
أسبابه والمعرفة أعم
فتكون المعرفة اليقينية
الاختيارية تصديقاً عنده *
فان قلت يلزم أن تكون
المعرفة اليقينية الغير
الاختيارية تصوراً عنده *
قلت التصديق الايماني
عنده نوع من التصديق
المبني وهو المقابل للتصور
فلا اشكال هذا توجه
كلام بعض المتأخرين
وليس يختار عنده الشارح
وتفصيل الكلام مما لا يحتمله
المقام (قوله بمعنى قبول
الاحكام) يعني ان الاسلام
هو الخضوع والافتقار
للاحكام وهو معنى
التصديق بجميع ما جاء

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو يحصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد) أي مراد من جعل الايمان أمراً اختيارياً كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والافتقار للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يفهم المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب أن نجد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يفترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التباين بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله (قلم) تعالى (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين واما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من * واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فان يقبل منه) والايان يقبل من طائفة * ويرد عليه أنه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقدسها لست تحكم بسهولة من يتبنى علم الكلام

(قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعني أن المراد بالوحدة عدم تحصيل (١٨٥) أحدهما عن الآخر وهو أهم من

الترادف والتساوي وثبت
بكل منهما (قوله فيها
أخبر به من أوامره)
أي فيها أرسل ولك أن
تقول الأمر بالشيء يتضمن
الأخبار عن وجوبه مثلاً
(قوله والاسلام هو الخضوع
والانقياد لالوحيته تعالى)
فهو تصديق خاص بأن
الله تعالى حق وذات يستلزم
التصديق بسائر أحكامه
فبينهما ظاهر (قوله
وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر) والاولى أن يقال
قولهم أسلفنا لا يستلزم
تحقق مدلوله ولذا يصح
أن يقال ولكن قولوا
آمنّا (قوله فإن قيل قوله
عليه السلام الخ) هذا
معارضة في المقدمة كأن
الاول معارضة في المطلوب
أعني الاتحاد وقد يقال
إذا اشترط في الشهادة
مواطاة القلب كما هو
الحق بدل الحديث على
أن الاسلام لا ينفك
عن التصديق فلا يرد
سؤال على المشايخ وليس
بشيء لان مراد المشايخ
عدم انفكاك الطرفين
والتصديق لا يستلزم

المؤمنين) وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن
ولا نفي بوحدهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تفايرها بمعنى أنه لا ينفك
أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الايمان هو تصديق
الله تعالى فيها أخبر به من أوامره ونواهيته والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوحيته تعالى وهذا لا يتحقق
الا بقبول الامر والنهي فالايان لا ينفك عن الاسلام حكماً فلا يتفايران ومن أثبت التباير قال له
ما حكم من آمن ولم يعلم أو أسلم ولم يؤمن فإن أثبت لاحدهما حكماً ليس بثابت للآخر منهما
والا ظهر بطلان قوله * فإن قيل قوله تعالى (قالت الاصراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
أسلفنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ
بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فإن قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله
الا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت أن استطعت
إليه سبيلاً دليل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القابل * قلنا المراد ان فترات الاسلام
وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا ائمه ورسوله
أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

فلم أترك الا بعض النحاة لكان شيئاً (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد
القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التفاير حقيقة الترادف بل عدم التفاير بمعنى الانفكاك
أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لاتزاع في المسئلة فإن الاشاعرة لا يجوزون
الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضاً الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية
الله تعالى وأنه له الخلق والامر لاشريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى
بالعبودية له من غير شرك فخلاصاً من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متفايرين
لتصور وجود أحدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعاً
(قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيته) المراد فيما أرسل للأخبار به وتبليغه من أوامره
ونواهيته ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الأمر بالشيء يتضمن الاخبار
عن وجوبه أو نفيه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع
لالوحيته) أي بالاعتراف والتصديق بأن الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر
الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتمد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة
الايمان فلا تفاير بينهما (قوله فإن قيل الخ) هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كما ان السؤال
الذي بعده معارضة في المقدمة لقائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن
تشهد أخرجه الشيخان وغيرها * وحديث أتدرون ما الايمان أخرجه أيضاً من رواية ابن عباس
رضي الله عنهم * وحديث الايمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضاً لكن
بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

وَأَنْ تَعْتَظُوا مِنَ الْمَغْمِ الْحَسِ وَكَأَنَّ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا أَمَانَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ (وَإِذَا وَجَدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصَدِيقَ وَالْإِقْرَارَ صَحَّ لَهُ أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا) لِتَحَقُّقِ الْإِيمَانِ لَهُ (وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ) لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كُفْرٌ لَا مَحَالَةَ وَإِنْ كَانَ لِلتَّادِبِ وَاحِدَةً الْأُمُورِ إِلَى مِثْلَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لِلشَّكِّ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ لَا فِي الْآنِ وَالْحَالِ أَوْ لِلتَّبَرُّكِ بِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لِلتَّبَرُّكِ عَنْ تَرْكِهِ نَفْسَهُ وَالْإِعْجَابُ بِجَانِبِهِ فَالْأَوَّلَى تَرْكُهُ لِأَنَّهُ يَوْمُهُم بِالشَّكِّ فِي الْآنِ وَلِهَذَا قَالَ وَلَا يَنْبَغِي دُونَ أَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَا مَعْنَى لِقَى الْجَوَازِ * كَيْفَ وَقَدْ ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ حَتَّى الصَّعَابَةِ وَالتَّائِبِينَ وَلَيْسَ هَذَا مِثْلَ قَوْلِكَ أَنَا شَابٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لِأَنَّ الشَّابَّ لَيْسَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمَكْتَسِبَةِ وَلَا يَمَّا يَتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ وَلَا يَمَّا يَحْصُلُ بِهِ تَرْكُهُ نَفْسَهُ وَالْإِعْجَابُ بِلِ مِثْلَ قَوْلِكَ أَنَا زَاهِدٌ مَتَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ * وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ الَّذِي بِهِ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ لَكِنَّ التَّصَدِيقَ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّدَةِ وَالضَّعْفِ وَحَصُولُ التَّصَدِيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمَشَارَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى (أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَمْ يَرْجُوا عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةً وَرِزْقًا كَرِيمًا) إِنَّمَا هُوَ فِي مِثْلَةِ اللَّهِ تَعَالَى * وَلَمَّا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ أَنَّهُ يَصْحُحُ أَنْ يَقَالَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْحَاقَّةِ حَتَّى إِنْ الْمُؤْمِنُ السَّعِيدُ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَإِنْ كَانَ طَوِيلَ عَمَلِهِ عَلَى الْكُفْرِ وَالْعَصْيَانِ وَإِنْ الْكَافِرُ الشَّقِي مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ لَمْ يَنْصَرَفْ بِاللَّهِ

عَلَى الصَّحِيحِ وَقِيلَ مِنْ ثَلَاثَةِ إِلَى تِسْعَةٍ وَقِيلَ مِنْ اثْنَيْنِ إِلَى عَشْرَةٍ وَقِيلَ مِنْ وَاحِدٍ إِلَى تِسْعَةٍ (قَوْلُهُ حَقٌّ الصَّعَابَةِ وَالتَّائِبِينَ) أَيُّ حَقٍّ كَثِيرٌ مِنْهُمْ بَلْ قَدْ نَقَلَ عَنْ أَكْثَرِ السَّلَفِ مِنَ الصَّعَابَةِ وَالتَّائِبِينَ وَمِنْ بَعْضِهِمْ وَمِنْ الْفُقَهَاءِ عَنِ الشَّافِعِيِّ وَالْمَالِكِيِّ وَالْحَنَابِلَةِ وَمِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَالْكَلَابِيَّةِ وَمِنْ وَاقِفِهِمْ (قَوْلُهُ وَلَيْسَ هَذَا الْحَقُّ) هُوَ جَوَابٌ عَمَّا يُقَالُ إِنْ لَمْ يَكُنْ الْإِيمَانُ ثَابِتًا فَهُوَ كُفْرٌ وَإِنْ كَانَ ثَابِتًا فَهُوَ هَذَا بِثَابِتَةٍ أَنْ يَقُولَ الْغَائِلُ أَنَا شَابٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ (قَوْلُهُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ) يَوْضَحُ كَلَامَهُ مَا حَكَاهُ فِي شَرْحِ الْمَقَاصِدِ مِنْ أَنَّ التَّصَدِيقَ الْإِيمَانِيَّ الْمُنَوَّطَ بِهِ النِّجَاةُ أَمْرٌ قَلْبِي خَفِيَ لَهُ مَعَارِضَاتٌ خَفِيَّةٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الْهَوَى وَالشَّيْطَانِ وَالْخُذْلَانِ فَالْمَرَّةُ وَإِنْ كَانَ جَازِمًا بِحَصُولِهِ لَهُ لَكِنْ لَا يَأْمَنُ أَنْ يَشُوبَهُ شَيْءٌ مِنْ مَنَاقِبَاتِ النِّجَاةِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ لَهُ بِذَلِكَ قَالَ وَهَذَا قَرِيبٌ لَوْلَا مُخَالَفَتُهُ لِمَا يَدْعِيهِ الْقَوْمُ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَالتَّعْوِيلِ عَلَى مَا قَالَهُ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ مِنْ أَنَّ الْإِيمَانَ ثَابِتٌ فِي الْحَالِ قَطْعًا مِنْ غَيْرِ شَكٍّ فِيهِ وَالْإِيمَانُ الَّذِي هُوَ عِلْمُ الْفَوْزِ آيَةُ النِّجَاةِ هُوَ إِيمَانُ الْمَوَاقِفَةِ أَيُّ الْإِيمَانِ وَالْحَصُولِ آخِرُ الْحَيَاةِ وَأَوَّلُ مَنَازِلِ الْآخِرَةِ فَاعْتَنَى السَّلَفُ بِهِ وَقَرَّنُوهُ بِالْمِثْلَةِ وَلَمْ يَقْصِدُوا الشَّكَّ فِي الْإِيمَانِ النَّاجِزِ وَبِهَذَا يَرْتَفِعُ التَّزَاوُعُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ كَمَا سَيَأْتِي فِي الشَّرْحِ (قَوْلُهُ لَمْ يَرْجُوا عِندَ رَبِّهِمْ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ) كَذَا فِيهَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنَ النِّسْخِ وَهُوَ تَلْقِيقُ وَنَظْمُ الْآيَةِ إِنَّمَا هُوَ (لَمْ يَرْجُوا عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةً وَرِزْقًا كَرِيمًا) أَوْ (لَمْ يَرْجُوا عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةً وَرِزْقًا كَرِيمًا) (قَوْلُهُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ الْحَقُّ) أَيُّ بِمَعْنَى أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْمُنْجِي وَالْمُهْلِكُ لَا بِمَعْنَى أَنَّ إِيمَانَ الْحَالِ وَسَعَادَتَهُ لَيْسَ بِإِيمَانِ وَسَعَادَةٍ وَكَفْرِهِ وَشَقَاوَتِهِ لَيْسَ بِكَفْرِ وَشَقَاوَةٍ وَمَعْنَى قَوْلِهِ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِي مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ إِنْ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى مِنَ السَّعَادَةِ الْمَعْتَبَرَةِ الَّتِي هِيَ سَعَادَةُ الْمَوَاقِفَةِ فَهُوَ لَا يَتَغَيَّرُ إِلَى شَقَاوَةٍ الْمَوَاقِفَةِ وَبِالْمَعْكَسِ

(قَوْلُهُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ الْحَقُّ) حَاصِلُ كَلَامِهِ أَنَّ الْإِيمَانَ الْمُنَوَّطَ بِهِ النِّجَاةُ أَمْرٌ خَفِيَ لَهُ مَعَارِضَاتٌ خَفِيَّةٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الْهَوَى وَالشَّيْطَانِ فَهَذَا الْجُزْمُ بِحَصُولِهِ لَا أَمْنٌ مِنْ أَنْ يَشُوبَهُ شَيْءٌ مِنْ مَنَاقِبَاتِ النِّجَاةِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ بِذَلِكَ * قَالَ فِي شَرْحِ الْمَقَاصِدِ وَهَذَا قَرِيبٌ لَوْلَا مُخَالَفَتُهُ لِمَا يَدْعِيهِ الْقَوْمُ مِنَ الْإِجْمَاعِ (قَوْلُهُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ الْحَقُّ) يَعْنِي أَنَّهُ الْمُنْجِي وَالْمُهْلِكُ لَا بِمَعْنَى أَنَّ الْإِيمَانَ الْحَالِ لَيْسَ بِإِيمَانٍ وَكَفْرُهُ لَيْسَ بِكَفْرِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّ السَّعَادَةَ الْمُنْتَدِيَّةَ بِهَا لَمْ يَلْمِ اللَّهُ أَنَّهُ يَنْجَحُّمُ لَهُ بِالسَّعَادَةِ كَذَا فِي شَرْحِ الْمَقَاصِدِ فَلَا يَرُدُّ مَا قِيلَ مِنْهُمْ أَنْ يَكُونَ الْمُشْرِكُ مُؤْمِنًا سَعِيدًا بِالْفِعْلِ إِذَا مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ فَيَكُونُ التَّصَدِيقُ رَكْنًا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه * أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقي) بأن يرتد بعد الإيمان فعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهذا من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يرتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصله في الحال فن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فقول من الرسالة وهي سفارة المبعدين الى الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقه يزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا إشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السنية والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين * ثم أشار الى وقوع الارسال وفائده وطريق نبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين)

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الإيمان فيكون التصديق ركناً بمحتمل القوط * وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه . ووقفا على ابن مسعود بافظ الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل يعني ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينتظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر قال الشارح وأنت خير بان في ترويح أمثال هذا المقال توسيع محال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبه محل بالحكمة فالحق ان البشة لطف من الله تعالى ورحمة بحسن فعلها ولا يوجب تركها على ما هو المذهب في سائر اللطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها ^(١) (قوله ولا يمكن يستوي طرفاه) في التبصرة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الى وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا . وفائده بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين . وطريق نبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات . وتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله وأوهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(١) عبارة المتكلمون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالنفسافة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

(قوله بل يعني ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجيح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرنه وأمه * ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح * والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفة ما وكذا جعل القضايا منها ما هي بمكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل ليبين ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجهه بمعجز المنكرين عن الايمان بمثله وذلك لانه لو لا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى الماده بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من جماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا خالف عاذتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجوز العقلي لا يتنافى حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا لفرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من يشكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشر يهودنا وليس بحبر لاهل الجنة (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالها) هو مبتدأ خبره مما لا يستقل به العقل والضمير للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد قبله الفائزون وصرف عنه الكافرون فلم يسمعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أي قصد به اظهار الصدق كما مر أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كمنطق الجهاد بأنه مفتر كذاب * على ان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد الدعوى ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من اليقونة أي امتاز واتصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهى) هما بصفة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة

(قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يتد بهديته ولم ينفع برحمته وقد بوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه من الحسف والمسخ وأنت خبير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازاً عن مثل نطق الجهاد بأنه مفتر كذاب وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما ينطبق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهى) أما الامر فهو قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهي فهو قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) الآية هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البشارة لانه في الجنة ولا أمة له هناك * نعم يرد أن يقال لم لا تنكح حواء أمة له في الجنة

بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً * وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة * أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر * وأما اظهار المعجزة فلوجهين * أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحمدي به البقاء مع كمال بلاغهم فمعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع هالكهم على ذلك حتى خاطروا بمحبتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الايمان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية * وثانيهما أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتاب السير * وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقdamه حيث تحجج الابطال ووثوقه بمصمة الله تعالى في جميع الاحوال وبنائه على حالة لدى الاحوال بحيث لم نجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطلقاً ولا الى القدح فيه سبيلاً فان العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يمهل ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة * وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأثم مكالم الاخلاق وأكل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى لنبوته والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

بقوله تعالى (أن اذفيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والتهى كقوله (ولا قرباً هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتهاد بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فقوي * ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدي) ولأنه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواضع وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والدمى بواسطة تبليغ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعاً أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا غر ويدي لواء الحمد ولا غر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن طيبة عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ما سبق من الاستدلال هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل وبناء على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تعيينها أو مع اجمالها والفرض من هذين الوجهين التقوية والتعيم وزيادة الظمنة وقوة الاستبصار ومبنى الاول منهما على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبنى الآخر على أنه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضاً (قوله وأنه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحياً وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن اذفيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بمذع النحلة) والحق ان الامر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التمين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فحينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح أنه يصل بالناس ويؤمنهم ويقتدى به المهدي لانه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتباهه على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبيه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام وبمحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله ولقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) * وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجيب بان المراد نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحججة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دماء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليهما اشارة بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحليسي والبيهقي في التفسير وحكي الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى (ليكون للمالين نذيرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعم منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يحدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب أحكام) المطلق للتفسير والمعني انه لا يكون منه نصب أحكام يوحى اليه بنصها اذ لا يتمتع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق بامر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين الحمدي وقد جاء التصريح بوقوعه في صحيح مسلم * وحديث عدد الانبياء أخرجه الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي امامة الباهلي عن أبي ذر وأما الثانية فلم أظفر بخبرها (قوله جميع الشرائط) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

(قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا * على انه محتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانها علقه كما في سقوط نصب مؤامة القلوب (قوله على تقدير اشتباهه على جميع الشرائط) مثل العقل والاضط والمقالة والاسلام وعدم الظن

لايحتمل ازيادة ولا نقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للعلاق لئلا تبطل قائمة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشوية وانما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فجوزة الا كثرون وأما الصفات فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبايي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الحصة كسرفة لقمة والتطيف بحجة لكن المحققين اشترطوا أن يذهبوا عليه فيذهبوا عنه * هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة * وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فنفوت مصلحة البعثة * والحق منع ما يوجب النفرة كهر الامهات والفجور والصفائر الدالة على الحصة * ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والاسلام والمعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هذا معنى النبوة والرسالة) قد سبق التنبيه على أن هذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة أعم من الرسالة (قوله اما عمداً فبالاجماع) اذ لو جاز عليهم القول والافتراء فيما يبلغونه من الاحكام لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهواً فعند الاكثرين) خلافاً للقاضي أبي بكر فانه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام سهواً ونسياناً مصيراً منه الى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلمات اللسان فلا دلالة لما على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدالاتها * هكذا في المواقف وغيره * ومنه يعلم ان الاجماع انما هو في تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذباً في غيره أو مصيبة أخرى وهو مقتضى ما في شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الارازقة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح المقاصد ولم يقيد به هنا (قوله وانما الخلاف الخ) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان المصيبة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في القبح العقلي ووجوب رعاية الاصلح يتمتع ذلك عقلاً لان ظهور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وأعطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الاقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم * ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله فجوزة الا كثرون) المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهواً بالاتفاق) كذا في المواقف أيضاً وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبي اسحاق والشهرستاني وعياض المثل وحكام ابن برهان عن اتفاق المحققين أي من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجمعفر ابن بشر * والمهر بفتح فسكون أو بفتحين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتية هم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام الحق بالنعس وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن اولاده

(قوله اما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الاقياد وفيه فوات الاستصلاح والفرض من البعثة * ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة • وورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية (١٩٢) وقت الدعوة • وايضا متقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن

قبل الوحي وبسبب لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية • اذا قرر هذا فاعلم عن الانبياء مما يشعر بكذب أو مصيبة فاما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصرف عن ظاهره ان أمكن والافحبول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) الآية ولا شك أن خيرية الامة بحسب كالم في الدين وذلك تابع لسكال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك قتل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تقييد وتقصير في حالهم • فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم • قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعته الدرجة وكان جنياً واحداً مضموراً بالعبادة فيها ينهم صح استثناءه منهم تظلياً وأما هاروت وماروت فلا يصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتغذيها انما هو على وجه العاقبة كما يعاتب الانبياء على ازالة السهو وكنا بمظان الناس ويمطمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به • (ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهي

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة • ورد في المواقف بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للاضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه • ونقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك • وأنت خير بان الجواز لا ينافي بالعدم • على انه يجوز أن ينتق خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كالم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) • وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تخريجه (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين أنا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والالم يتناول الامر بالسجود فلم يكن فاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للإدنى (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تظلياً) أي استثناء طريق صحة اتصاله التظلي في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذ قلنا لجامعة منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاده صحته فانه حق لا مصرية فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فصرف عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحل على ترك الادلى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر يجعل الصام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة إتيانهم ووفور عقلم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد بولد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كروح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل اسكونه بالبشر والاولى

ان يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء (سحر) هو الاتصال • وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناولهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه • وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن أمر الادنى بلا مصرية (قوله صح استثناءه منهم تظلياً) فينذركون الامر بالسجدة لجامعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تظلياً

ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البقعة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من الصلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتم على السموات جائز والاجسام متناهية يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها * فقوله في البقعة اشارة الى ارد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي

(قوله وهو واحد) اي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطفت التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولاك ان تقول كلها كلام الله تعالى اي دال عليه فعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها

سحر لا يتضمنه لم يكن كفرا قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه تفصيل فان كان في ذلك رد ما لزم من شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد) أي من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفته الازلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على صفة قاضية مثل كونه أنفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ما ليس كذلك كسورة ابي لهب هذا ما ذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر خلافة وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضل من بعض وكان له طرد المنع في النظم دفعا لابهام التفاضل في النفس كما طرد المنع من القول بانه مخلوق خشية ابهام خلق النفس (قوله كما ورد في الحديث) أي كما أخرج البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا بى سعيد ابن المولى لاعنك أعظم سورة في القرآن ثم فسرهابسورة الحمد لله رب العالمين (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مخصص بنا * قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه ان الثابت بالآحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة أو العرش أو غيرها وان معراجه من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور ايضا (قوله والاجسام متناهية) أي فيجوز الخرق على السماء كالارض (قوله على ما روى عن معاوية) قال في شرح المقاصد وانت خير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قوله وروى عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت هجرة بنت ثمان

(قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سبها رؤيا علي قول (١٩٤) المبكذين نحو قوله تعالى (ابن شركاؤى) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

أرىناك الاقنة للناس) * واجب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المراج للروح والجسد جميعا * وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المراج في المنام أو بالروح ليس بما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك * وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب * وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد * ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة * والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز * ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمراج قبل الهجرة بخمس على المرحج (قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين * على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية * وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكم الله في منامك قليلا) ولما روى انه لما ورد مائه قال لكأنى أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لابعينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعري انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الراي ولانه يمكن دلل الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السين وقد تسكن * ومن قبله بكسر الفاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجا) اى ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلة دعا لاعور ان تصح عنه العوراء ففدى وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصهم من المحن والمكاره وتسمى معونة كما في شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاس وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اى من حيث نص فيه على انها جبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقت عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجعل هذه الامور

والاولى ان يجاب بأن المراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلة الكتاب دعا لاعور ان تصبر عنه العوراء صحيحة فصارت عنه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة * وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاس والاستدراج (قوله وايضاً الكتاب ناطق الخ) ان قبل الاول اراهاس لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لذكره عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسببته اراهاس أو معجزة لنبى هو من أمته وسباق الآيات

يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لذكرها علم بذلك والا لماسأل بقوله (معجزات) (أنى لك هذا) كذا في شرح المقاصد * وفيه بحث لان الخوارق الارهاسية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لنظري ولا يخفى فساد * (أنى لك هذا)

على ان سؤال زكريا يحفل
 أن يكون امتحاناً للمعرفة مريم
 (قوله بينا رجل يسوق
 الخ) اعلم ان بينا بألف
 الاشباع وبينما بما الزيدة
 من الظروف الزمانية
 اللازمة الاضافة الى الجملة
 الاسمية وفيها معنى المجازاة
 فلا بد لها من جواب فان
 نجردا عن كلتي المفاجأة
 فهو العامل والا فاعامل
 معنى المفاجأة في تلك
 الكلمتين (قوله فقال
 الناس) أي عند حكاية النبي
 عليه السلام هذه القصة
 التي سمعها من الملك قال
 الناس متعجباً (بقرة تكلم)
 أي تكلم فحذف احدى
 التاين فقال عليه السلام
 (آمنت بهذا) أي صدقت
 الملك فيها سمعت منه من
 تكلم البقرة (قوله أشار
 الى الجواب بقوله الخ)
 حاصله ان الاشتباه عند
 ادعائه الرسالة لنفسه وهو
 مستحيل منه لانه متدين
 مقر رسالة رسوله وعند
 عدم الادعاء لا اشتباه لانه
 كرامة له ومعجزة لرسوله
 وقد سبق في صدر الكتاب
 ان عد الكرامة معجزة
 انما هو بطريق التشبيه
 لاشتراكهما في الدلالة على
 حقيقة دعوي النبوة فتذكر

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)
 كائنان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر برش بلقيس قبل ارتداد
 الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حق مريم فانه
 قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أتى لك هذا قالت هو من
 عند الله) (والنهي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن
 ابي طالب ولقمان المرخسي وغيرهما (وكلام الجواد والعجاء) أما كلام الجواد فكما روى انه كان
 بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسديحها وأما كلام المعجاء فتكلم
 السكب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل
 عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت إني لم أخلق لهذا إنما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم
 فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أو غير ذلك
 من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بها وندى حتى انه قال لا مير
 جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع
 بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النبل بكتاب عمر رضي
 الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن نحصى * ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز
 ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي * أشار الى الجواب
 بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة
 (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة
 (انه ولي ولن يكن ولياً الا وان يكون محمداً) أي مصداقاً للحق (في ديانته وديانته الاقرار باللسان
 والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواحيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
 بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً ولم يظهر ذلك على يده * والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
 بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولي

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام أو الاولى ارهاصا لمبى مما لا يقدم عليه منصف كما في شرح
 المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الموحدة وسكون
 الراء وكسر الحاء المعجمة وقبل الالف ياء تحتية (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم الملا بن
 الحضري كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك
 في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بدموته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في
 غزوة موة فقطعت يده وقتل أبده الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما في الجنة (قصة) تسبيح
 القصعة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث
 ابي هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم
 اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالسكاكي في سيرته (وقصة)
 جريان النبل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الحضرة في
 سيرته (قوله أشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترب بدعوى الرسالة

(قوله والاحسن أن يقال بعد (١٩٦) الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

كرامة خلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتبى صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء ولكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبيا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وفي المهرج بالتردد (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذوالنورين رضي الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال النبي عليه السلام لو كان عندي نائمة لزوجتها (ثم علي المرتضى رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف فيه محلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين * والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

فهو كرامة لاولي ومعجزة لنبيه وإنما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولي) فانه قد لا يعلم انه ولي وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا نقض ويدخل من وجد في عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر مارواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء برفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولي اتمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لم يصرح بالصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقا والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد وبقوله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضي أبو بكر ويدل له مارواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نمدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي لا يفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة (قوله لو كان السلف كانوا متوقفين) أي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الختتين) هما عثمان وعلي

والرسولين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا ثبات أفضلية المذكور به يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد نبينا ينفى أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أي صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل

(قوله فلتوقف جهة) لان
قرب الدرجة وكثرة الثواب
أمر لا يعلم الا باخبار من الله
تعالى ورسوله عليه السلام
والاخبار متعارضة وأما
كثرة الفضائل فما يعلم
بتتبع الاحوال وقد تواتر
في حق علي رضي الله تعالى
عنه ما يدل على جوم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه
بالكرامات (قوله قد
اجتمعوا يوم توفي) بضم
الناء على صيغة المجهول
والمشهور ان أبا بكر رضي
الله تعالى عنه خطب حين
وفاته عليه السلام وقال
لا بد لهذا الدين ممن
يقوم به فقالوا نعم لكن
ننظر في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة أي أنوا
بكرة (قوله بل عن خطأ
في الاجتهاد) فان معاوية
وأحزابه بنوا عن طاعته
مع اعترافهم بأنه أفضل
أهل زمانه وأنه الاحق
بالامامة منه إشبهه هي ترك
القصاص عن قسلة عثمان
رضي الله تعالى عنه

فلتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلاتهم) أي نيابتهم عن
الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (نابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني ان الخلافة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكره لمعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم
توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي
بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم
تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا احتج عليهم
لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على
الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أبس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه
وأملى عليه كتاب عهد له لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله
عنه وبالحيلة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر
خمسهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهمل
فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والنسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان
أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمخاربات لم يكن عن نزاع في خلافته
بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاه

والحق بفتح المعجمة والمتاء الفوقية هو الصهر (قوله فلتوقف جهة) أي لان كثرة الثواب
وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاعخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة
ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه إيهام وكان سببه ميل الشارح الى تفضيل علي ولذا قال
في شرح المقاصد لا كلام في جوم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من
فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كبرها * وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري
في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان
منه) لم يكن ذلك التوقف من علي لاطمن في خلافة أبي بكر وأهليه لذلك بل القصة كما في الصحيح
أيضا ان عليا لم يكن حاضرا اذذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورة
ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر
بانه ما بدر الى ذلك الا خوفا من الفتنة واقتراق كلمة الامة بايعه طائفا مختارا راعيا في ذلك مصوبا له *
وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلعي في سيرته وغيره * وقصة الشوري أخرجها البخاري من
رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما
بينهما من نبوة العومة وقصد أن يسلم على قتله على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي علي
ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عضواً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كسر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من الخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون * ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمى أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سماعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف المات عليه السلام مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيراً من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلسلون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصفائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاراك * قلنا نعم يحصل الفتن وان الامهال ليتحقق تمكنه وبلتقطهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بألفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون ثم يؤتى الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكيلة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاته علي سابع عشر رمضان سنة أربعين فهي قبل رأس الثلاثين بنحو سنة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي لحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب انه يجب على الخلق سماعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلاً وسمما كما ذهب اليه الحاشظ والكشي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعاً من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضاً من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فلبطلان قاعدة الحسن والقيح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الاراك) ليس منهم من اتصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولا تكون ثلاثين سنة (قوله وله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقيح العقليين * وأيضاً لو وجب على الله تعالى لا خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم (اني جاعلك للناس اماماً) وذلك بالنبوة *

بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى * فإن قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصى الأمة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فعل بعدد دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أهم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً ليرجع إليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام (لا مخفياً) من عين الناس خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان واقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والفساد * لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه عليّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد احتفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام وإن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة * وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتاج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط أن يكون الإمام قرشياً لقوله عليه السلام الأئمة من قريش وهذا وإن كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الأنصار ولم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه إلا الحوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علويّاً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

(قوله فتعصى الأمة كلهم)
لأن ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والأمة
لا تجتمع على ضلالة * وقد
يجاب بأنه إنما يلزم المعصية
لو تركوه عن قدرة واختيار
لأن عجز واضطرار فلا
اشكال أصلاً

الانتظام بالنسبة إلى عموم رعايتهم لأهل الأقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أي بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لأنهم ربما اختلفوا لفرس دنيوى أو غيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصى الأمة كلهم) أجيب أيضاً بأنه إنما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يتدفع ما يشير إليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضاً كما قيل (قوله على الرضا) هو بكسر الراء وفتح الصاد وابن محمد التقي بصيغة فيل من التقوي وابن علي التقي بنون وقاف نسبة إلى التقاء * وحديث الأئمة من قريش رواه عن علي الحاكم في المستدرک والطبراني والبخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدى في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعني في قصة القيفة اوردته الإمام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

(قوله مع عدم القطع (٢٠٠) بصحته) * يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي

الثاني لا الاول * على ان عدم قطعاً غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يبر عن تلك الملكة باللفظ لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون صاحباً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التصدي على الغير * وقد يجاب أيضاً بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لا تزيل الحنة) أي التكليف سمي بها اذ به يتمتعن الله عباداً ويولمهم أيهم أحسن عملاً (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب

عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لا اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان * فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قريط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بصحته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكون عدم دليل الاشتراط * اخرج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل الحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضل الاقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضل أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائلاً) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونته بأمره وشوكرته (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور محل بالفرض من نصب الامام الجبري ولفظ أبي بكر لقد علمت يأسد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولأه هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم (قوله لا اولاد النضر) هو ما قاله الاكثر

(قوله)

أيضاً بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحداً منهم ولا تتجاوزهم لامامة ولا التمسب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلاً

(قوله ولا ينزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى (لا ينال) (٢٠١) عهدي الظالمين) فان النيل بمعنى

الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آتى لابقائه وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول * على ان صيغ الافعال لا تحدث فليأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء الخ) * يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا بشرط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصب باردة تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدر في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا

(ولا ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يقدرون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء ببقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب نصب غيره اثار الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء اثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على انه اذا ارتضى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتضى وانه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المتع عن الصلاة خلف الفاسق والمنتدع فحملوا على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمنتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لابرادها في أصول الكلام وان أريد أن اعتقادة حية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم بما خلف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تنسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أتفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله في أصحابي (قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يخلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بمجوحة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان نالهما ومن سرته حسنة وسأته سيئة فهو مؤمن * وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله ابن مفضل المزني * وحديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وحديث

لا تتخذوهم غرضاً بعيداً فمن أحبهم فبحي أحبهم ومن أبغضهم فببغضهم أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه * ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم واللعن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كفذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم النبي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به * والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها أحاداً فتنحى لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكران الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواء الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة * وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة أما من علم موته كافراً كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة فنشهد له بها كبسب الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلاً ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً) الآية وكأهل بثرعمونة الذين يسمون القراء وهم أيضاً سبعون رجلاً وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغللام اليهودي الذي أسلم عند موته وحائثة بن الربيع وأبي عامر الأشعري وأبي موسى وغيرهم * وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن

(قوله ولا نصفيه) هو مكيل مخصوص فالضهير لاحدهم وقد يحكي بمعنى النصف فالضهير للمدة (قوله فبحي أحبهم) أي فأحبهم بمعنى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضهم (قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس) (الح) هذا أتم ما يتم في خصوصيات الأشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المضاف

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام وليالين للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام وليالين وللمقيم يوما وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضوا الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تظن في الختين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في الماء من الخبز فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكانه نهي عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أو أواني الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكراً فإن القول بجرمة قليلة وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الانصاف بكالات الأولياء فأنقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال ثم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي منتصف بالمربتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعدم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره في مباحث النبوة لأنه من مقاصد الفن

الغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفني أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفي بعضها وصفه بالصدوق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نقيب بن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني ومحمد الخطابي * وحديث النهي عن الانتباه رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على مساوي ذلك مما طلى بما سد مسامه كالختم وهو جرار خضر والمنزف والعلة أنه لعدم المسام فيه يسرع إلى تخيير ما ينبذ فيه فربما لم تسمع نفس صاحبه براقته فيشر به (قوله ثم نسخ) ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الأسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم إلى حل القليل (قوله ثم قد يقع تردد) أي في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فن قائل بالاولى في النبوة من معنى الواسطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل إلى الثاني في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس * وحديث إذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقسيري من رواية أنس بلفظ

والحج وغير ذلك وتكون عبادة التفكير وهذا كفر وضلال فإن أكل الناس في المحبة والإيمان هم الأتباع خصوصاً حبيب الله تعالى مع أن التكليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه الصلاة والسلام إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب فمناياته عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشير ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لأننا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (والمندول عنها) أي عن الظواهر (إلى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسعوا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال وانصاف بكفر لكونه تكديماً للنبي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحيثه به بالضرورة وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص عمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلاً (كفر) لكونه تكديماً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المصيبة) صفة كانت أو كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها مصيبة بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمة لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وقوله هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج التائب من الذنب كمن لا ذنب له وإذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فعناه أنه عصمه) صدر الحديث يشير إلى تأويل آخر أقرب هو أن الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ إذا ظهر المراد منه فإن لم يحتمل النسخ فحكم والا فإن لم يحتمل التأويل ففسر والا فإن سبق لاجل ذلك المراد نص والا فظاهر وان خفي المراد منه فإن خفي لعارض خفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فشكك أو قللاً فجعل أو لم يدرك أصلاً فتشابه (قوله ومع ذلك ففيها إشارات) أي كما يقال في قوله تعالى (إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها) إنه مع إرادة الظاهر يشير إلى أن محبة الله تعالى إذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلاً بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فإن كانت حرمة لعينه) أي منشأ حرمة عين المحل الذي تعلق به الفعل كالكل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فإن التحريم لحرمتهم (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الأصوب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم محريمه) أي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وفقه للتوبة الخالصة والثابت من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد فإن لم يحتمل النسخ فحكم والا فإن لم يحتمل التأويل ففسر والا فإن سبق لاجل ذلك المراد نص والا فظاهر وإذا خفي المراد فإن خفي لعارض خفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فشكك أو قللاً فجعل أو لم يدرك أصلاً فتشابه (قوله إذا ثبت كونها مصيبة بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الإجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكروه ففيه خلاف

السلمة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو نفي أن لا يكون الحمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً لا يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا نفي أن لا يجرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذين ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الخائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلاله الواطئة بامرأته لا يكفر على الاصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم من أسائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعدته يكفر وكذا لو نفي أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو نحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً * وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر. وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا يباس من روح الله الا القوم الكافرون) (والامن من مكر الله تعالى كفر) اذ (لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون) فان قيل الجزم بان المعاصي يكون في النار بأمر من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيباش ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يباس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً لياسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لا نسلم ان اعتقاد استحفاة النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب

الا الخواص فانه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسألة النفي اذا لم يكن له نية تقضي كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح كما هو مقرر في أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان فن ثم استلزم نفي عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الحمر فان الحكمة فيها ليست ذاتية فيحتمل ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) ينبغي أن يكون الصحيح ما ذكره الامام السرخسي لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص الكتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون وكذا لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله والياس من الله كفر والامن من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى اليأس اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد ان لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص القرآن (قوله فان قيل الجزم بان المعاصي الخ) أي على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

(قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فنفي خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بان المعاصي يكون في النار بأمر من الله تعالى) أي على تقدير كون الجازم عاصياً وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر شيئاً من ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للاشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل

الكفر هذا * والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لهما أو أمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فنهى عن ذلك يزعم أن له رؤياً من الجن وتابته تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الالهية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للবাদ الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو السكامة أو ارشاد الي الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية حالة القمر يكون المطر مدعي علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والنبوت والعدم يرادف النبي فهذا حكم ضروري لم يتنازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لنوي مبنى على تفسير الشيء انه الموجود أو لعدمه أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فالارجع الي النقل وتنبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصدق الاحياء (عنهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلاة الجنازة وقد تواتر السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يلفون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأني الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئراً وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء برد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله) ان له رؤياً من الجن (قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أي مس فالعني ان له تعلقاً وقرباً من الجن ورئي على وزن فعل وتابعة بالنصب عطفت على رؤياً وهو اسم للفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل * وحديث من أتى كاهناً رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي فهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رؤياً) هو بفتح الراء وكسر الهاءزة وتشديد الياء التحتية أي جنباً راء أي تبدى له بحيث يراه (قوله من أن الشيئية تساوي الوجود) في بعض النسخ تساوق بالقاف وبه عبر في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساواة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولم يرد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى فيه بناء على ان قولنا السواد وجود فيد قادة يمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء * وحديث ما من ميت يصلى عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة * وحديث سعد بن عباد أخرجه أبو داود وغيره * وحديث الدعاء برد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعاً لا يفتي حذر عن قدر والدعاء ينفع مما نزل وما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والآحاديت والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يحب الدعوات ويهضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم أو قطعية رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفراً * واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فتعنه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابوالقاسم الحكيم السمرقندي وابو النصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وما أجوج وزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الفخاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما نذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها وزول عيسى بن مريم وبأجوج وما أجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من بين تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراف كثيرة جداً فقد روى احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعني أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة البر لتطفي غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضاً بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن أمية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضي الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قلت يا رسول الله ما كانت محف إبراهيم قال كانت أمثالاً كلها أيها الملك المسلط المبتي المغرور اني لم أبشك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكنك بشك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا أردّها ولو كانت من كافر (قوله وجوزة بعضهم) هو مقتضى قول أصحابنا ان أهل الذمة لا يمتنعون من الخروج الى الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الفخاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعاؤه ولم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الفخاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والفخاري بكسر الفين المهملة (قوله نخسف بالشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجاهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد بخطي)
ويصيب (وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً في
المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد ونحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما ان لا يكون
لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه
دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والخيار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقدته خطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لعمومه
وخفائه فلذلك كان الخطي معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن الخطي ليس
بآثم وإنما الخلاف في أنه خطي ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً والبعض ذهب
بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه
وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجماً لشرائطه وأركانها فأثى بما كلف به من
الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البينة والدليل على
ان المجتهد قد بخطي وجوه الاول قوله تعالى (ففهمناها سليمان) والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان
كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكرك جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم
حينئذ وفيه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي
حديث آخر جعل للعصيب أجرين والخطي واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

المهزة وكسر المهمة والفارسي بكسر المعجمة وفاء ثم راء (قوله الاصلية) أي كالاتقادات كحدوث
العالم وثبوت الباري وصفاته وبينة الرسل وحكم الخطأ فيها بخالف لحكمه في غيرها فالخطي في
هذه مأجور وفي الاعتقادات آثم أو كافر بالإجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع
من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك
القاطع (قوله إما أن لا يكون عليه دليل) أي بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله
والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح انه لا يثم
بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يثم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى
أن غنم قوم أفسدت زروع جماعة ليلاً فأمر داود بالقتل لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
احدي عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين يدفع الغنم الى أهل الحرث فينتقمون بالبنات وأولادها
وتشغورها والحرث الى أرباب الغنم يقومون عليه حتى يموت الى ما كان ثم يترادان وحديث ان
أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور
وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث
عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد
ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال أنى
عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال سأجتهد لكم رأيي

(قوله والضمير للحكومة
أو الفتيا) هي يضم الفاء
اسم كالفقوى وبمعناه روى
ان غنم قوم أفسدت ليلاً
زروع قوم فحكم داود
عليه السلام بالقتل لصاحب
الحرث فقال سليمان عليه
السلام وهو ابن احدي
عشرة سنة غير هذا أرفق
بالفريقين وهو أن يدفع
الحرث الى أرباب الشاة
يقومون عليه حتى يموت
الى هيئته الاولى وتدفع
الشاة الى أهل الحرث
ينتقمون بها ثم يترادون
فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت وحكم
بذلك واعترض على هذا
الدليل بأنه يحتمل أن يكون
التخصيص لكون ما فهمه
سليمان عليه السلام أحق
كما يشمر به قوله غير
هذا أرفق

والا فني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطيطه الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فاثبت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم انصاف الفعل الواحد بالمتافين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسول البشر أفضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة أفضل من رعاة البشر وعاة البشر أفضل من رعاة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه * الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرايتك هذا الذي كرمت على) (وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالمجود للأعلى دون العكس * الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي مضمولاً به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالادلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود الموائق فان بك صواباً فمن الله وان بك خطأ فمن قبي أرى لها صدقة نساها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد اجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهادات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو اول المسئلة (قوله ورسول البشر) عبر بالرسول دون الانبياء لان الرسول والنبى عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان المأمور به سجد تكريماً وتعظيم اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال أن يكون سجودهم لله وآدم كالتبلة لهم وأن يكون سجود نحية قائماً مقام السلام في عرفنا وأن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليميز المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومنه يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من أهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى (ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوماً جمة اضاعف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اي خص من آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء بدليل

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عنا كتاب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهوى والصورة قوية على الافعال المعجبة عالة بالكوائن ماضية وآتية من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) * وقوله تعالى (نزل به الروح الامين) ولا شك ان العلم افضل من التعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم مبشرون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقديمهم في الوجود اولان وجودهم أخفى فلا يمان بهم أقوى وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترتي من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان التعاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناً له سبحانه لانه بمجرد لا اب له وقادر يرى الاكبر والابرص ويحي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدر الله باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراهيم والاكبر والابرص واحياء الموتى فالترقي والموانع هو في امر التجرد واطهار الآثار القوية لافي مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين ثم

(قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر ان هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله أولاً وآخراً

تمت

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص الملائكة من العالمين ولا جهة لنفسه بغيره بالكثير من المخلوقات كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وعامهم على عامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى (قوله وبعض الاشاعرة) اي كالفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحلي (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواح مجردة وانهم يتدرون ويعلمون و الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يتدرون الا على ما اقترعهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه أجمعين تمت

وبله بحوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم البالكوفي مع جميع التقارير عليها



﴿ شرح المقائد النسفية ﴾

صفحة	صفحة
٩٢ الدليل على قدمه تعالى	٢ خطبة الكتاب
٩٤ الدليل على كونه تعالى حيا وقادراً وطالما وسميماً وبصيراً ومشياً وليس بعرض	١٢ تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد
٩٥ الدليل على كونه تعالى ليس جسماً	٢٤ الفرق بين الحق والصدق
٩٦ الدليل على كونه تعالى ليس جوهرأ	٢٦ مبحث حقائق الاشياء ثابتة
٩٧ الدليل على كونه تعالى ليس مصوراً ولا محدوداً ولا معدوماً ولا متبعضاً ولا متجزئاً ولا متكباً ولا متاهياً	٣٢ مبحث أسباب العلم للعقل ثلاثة الخواس السلبية والخبر الصادق والعقل
٩٨ الدليل على كونه تعالى لا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان	٤٧ فالخواس خمس الخ
١٠٣ ولا يشبه شئ	٤٩ والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر
١٠٣ ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ	٥٣ والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة
١٠٤ مبحث آيات الصفات	٦٠ وأما العقل الخ
١١٣ صفة العلم	٦٤ تقسيم ما ثبت من العلم بالعقل الى البداهة والاكتساب
١١٥ صفة القدرة والحياة	٦٧ الاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق
١١٦ صفة القوة والسمع والبصر	٦٨ مبحث العالم بجميع أجزائه محدث
١١٧ صفة الارادة والمشيئة	٧١ الدليل على حدود العالم بأنه أعيان وأعراض الخ
١١٨ صفة الفعل والتخليق والتزريق	٧٧ الدليل على حدوث الاعيان والاعراض
١١٩ صفة الكلام	٨٠ وهنا أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام الخ
١٢٤ مبحث القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق	٨٢ مبحث الذات المحدث للعالم هو الله تعالى
١٢٩ صفة التكوين والدليل عليها	٨٣ الدليل على وجوب وجوده تعالى
١٣٣ التكوين غير المكون عندنا	٨٥ ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
١٣٥ صفة الارادة والدليل عليها	٨٦ الدليل على وحدانيته تعالى
١٣٦ مبحث رؤية الله تعالى والدليل عليها	٨٩ اعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقناعية
١٤٢ مبحث الافعال كلها بخناق الله تعالى والدليل عليها	
١٥٠ مبحث الاستطاعة مع الفعل	

مصحفة	مصحفة
١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه	عمر ثم عيوان ثم عليّ وخلافهم على هذا الترتيب أيضا
١٥٦ مبحث الاجل	١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة
١٥٨ مبحث الرزق	» » مبحث الامامة
١٥٩ مبحث الهداية	١٩٩ مبحث بشرط أن يكون الامام قرشيا
١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى	٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالفسق والجور
١٦١ مبحث عذاب القبر	» » مبحث يجوز الصلاة خلف كل بر وقاجر الخ
١٦٣ مبحث البعث	» » مبحث يجب الكف عن الضغن في الصحابة
١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق والسؤال حق	٢٠٢ مبحث تشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها
١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق	» » مبحث نرى المسح على الخفين والحضر والسفر
١٦٨ مبحث الكبيرة	٢٠٣ مبحث لا تحرم نبيذ الجرة
١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة	» » مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء
» » الاستحلال كفر	» » مبحث لا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والزمي
» » مبحث الشفاعة ثابتة	٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ
١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار	» » مبحث رد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستنزاء بالشرعية كفر
١٧٦ مبحث الايمان	٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامن من مكر الله تعالى كفر
١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص	٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يختص به عن الفيث كفر
١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد	» » مبحث دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم
١٨٧ مبحث النبوات	٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويفضي الحاجات
١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام والدليل على نبوتها	» » مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أشرار الساعة فهو حق
١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليها	٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب
» » مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ	٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل الملائكة الخ
» » مبحث الكتب المنزلة من السماء	
١٩٣ مبحث المراج لرسل الله صلى الله عليه وسلم في البقطة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من الملى حق	
١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق	
١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا أبو بكر ثم	

مكتبة

حاشية الفاضل المحقق (عبد الحكيم السالكوتي)
على حاشية الخيال على شرح العقائد النفية

وبهامشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين * جمعوا
فيه خلاصة التقارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النفية

جامع التقارير

بسم الله الرحمن الرحيم * حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواء * تنزه في ذاته ونعمته لا شريك له في فعله وعلاه * وصلاة وسلاماً على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب أن أجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السالكوتية على المسائل الخيالية وأني متحفيك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الاعلام ومهديك على الأثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل وربما استزدت شيئاً يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يا من تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الأفكار جمع ففكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب أمور الخ وتنزيه الله تعالى عن أن يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك أو عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز أن يكونا بديهيين أو بسيطين يدر كان بكنههما لا بواسطة الترتيب المذكور لأنه لا يتعلق إلا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الانظار أو أن المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المقولات (قوله نحمدك حمداً نصرت الخ) في المصباح نصر الوجه بالضم حسن والنصرة الحسن وفي القاموس نصر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناصر ونصير والناصر الشديد الحضرة ويسالغ به في كل لون اخضر ناصر واحمر ناصر واصفر ناصر والرياض جمع روضة وهي كما في

المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة إليها أي لكونها بها ويقال أراض الوادي واستراض إذا امتقع فيه الماء والزهرات جمع زهرة وقد تحرك النبات أو نوره أو الأصفر منه والانتشار كالنشر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلاً اجتمعوا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا من تقدس ذاته عن إحاطة الأفكار * وتنزهت صفاته عن إدراك الانظار * نحمدك حمداً نصرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

كاحتفلوا وحفل المجلس كثر أهله والانس بالضم والانسمة بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرتين أنه بني على الله تعالى شأن يدل على كمال تقديس الله عن كل مالا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لانس بالله والتوجه إليه ولذلك توجه إلى الله قبل التائه مستحضراً تقدس ذاته وصفاته عملاً يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنههما ففيه تليح لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه وقوله كلهم حقاء في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيها من الاعتبارات اليبانية * قال الشيخ خالدها فوائد (أحديها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والأفكار والانظار (ثانيها) الإشارة إلى رد من منع إطلاق المبهات عليه تعالى لما ورد من إطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) المدول عن التعبير بالقدس كما فعله الشارح إلى تقدس فيه نجاة كما سذكه في إيضاح كلامه على لفظ لمستهله لوروده ماضياً في كلام التفات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اه لا اسم فاعل صرح به ابن أبي شريف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعها) أنه ذكر الفعل المنسوب إلى الذات وانت المنسوب إلى الصفات إشارة إلى ما سأحققه من أن المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا طول التائه في الخط وبقيت في التبة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً (خامستها) أن تصدير الكتاب بالفقرتين لا يتلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركة أقطع إما لأن المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كإسباني

او لانها مربوطتان بلفظ نحمدك الآتي او لان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل باللسان وغيره
كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى القوي والاصطلاحي
المشهورين وحمد المخلوقات بالنسبة الى حمده تعالى لا يعتد به انتهى (قوله ولي) في الصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية
تولته ووليت البلد وعليه اه ويصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهزلة وفي قوله المسكين تلميح للحديث اللهم احني مسكيناً
وامني مسكيناً واحشني في زمرة المساكين (قوله القمقام) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح
السيد ايضاً ويقال له مكرم ككرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة والمتعجب المختار فقوله ومتعجب
تفسير والفواشي جمع غاشية يطلق على قيصر القلب وعلى جلد البن جفن السيف من اسفل شاربه الى نعله وعلى داء في الجوف
والاماطة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لحفاء اسمه ولا سيما
في البلاد الهندية وعدم تسميته التفتازاني لظهوره ان اراد اظهار ما خفي واخفاء مظهر والاقتسايتهما معاً فلم يعلف لم يلفه اسمه وهو
المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان المحشي في هذا
الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل المحشي وعن قول احمد المحشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين
ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالخاء المهملة وعن غيرهم (٣) كفيات الدين ومصلح الدين

العرف بلا زاده بما
قيل فامله لم يصرح
بالاسم هاهنا اشارة الى
بعض ذلك الاصطلاح
وبالجملة عدم التصريح
بالاسم نوع من التعظيم
ولذلك وضعت الصكي
وايضاً قصد بذلك الرد
على من نازع في نسبة هذا
الشرح للمولى التفتازاني

ونصلي على من ولى فوق ما يسهه الافهام * وأولى ما لا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كفينه نوح
عليه الصلاة والسلام من ركبها نجاة * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
(وبعد) فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام * والقرم
المقام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التفتازاني * لكونه خير متعجب ومتعجب قد اشتهر بين الفضول
ونسأله ابيدي القول * فاماطوا عنه الفواشي * وكتبوا عليه الحواشي * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق
الأممي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه * قد امتدت عليه أغناق الخواطر وسهرت لأجله أعين الدياجر
لكن ما أتوا بما يروي القليل * أو يثنى المليل لما ان ابتكاره آية عن خطبة كل عازب * وعقد رآه محتجبة لا تحجب
لكل طالب فصرفت برهة من غفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهت فرصة عن أعين الزمان لتحقيق معانيه
فقيدت أوابده * وآتت شوارده * وحقت مقاصده * وبنت مصادره وموارده * أخذوا بضع القاصرين
وجيأ عن شبهة الناظرين * فخاء بحمد الله تعالى مواظفاً للأمول * وتم بعونه مطابقاً للمسؤول * ثم ألحقته

فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (قوله اغناق الخواطر) جمع خاطر
وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملاءمته لقوله لكن ما أتوا الخ
(قوله أعين الدياجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المضوية والمؤاخذه اللفظية انتهى (اعلم) ان الدياجر جمع
ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمان منها الظلام فالإضافة فيه من إضافة الموصوف الى
الصفة اي الأعين المظلمة تمريضاً بهم فكلامه واضح (قوله القليل) في القاموس الفل والنسلة بضمها والفل محركة وكأثير
المطرش او شدته او حرارة الجوف وقد عل بالضم فهو غليل ومطول ومقتل (قوله برهة من غفوان) في القاموس البرهة
بالفتح والضم الزمان الطويل او اعم وغفوان الشيء وغفوة مشددة اوله او اول بهيجته والفرصة بالضم التوبة من تقارص القوم
الماء القليل لكل منهم توبة يقال يا فلان جاءك فرصتك اي توبتك ووقت الذي تسقى فيه وانتهز الفرصة شمرها مبادراً والجمع
فرص كفرقة وغرف والاوابد الزحوش وانس بالتشديد ضد اوحش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه يان
حل المتقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اودكر والضيع بالسكون المضد يقال ضيعه كضمه مد إليه ضبعه للضرب
والقلادة ما جعل في المنق وقلادتها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاية للأعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر مما يلي
المنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست قفراً وما بين الكتفين

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء بضن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضانة بالفتح بجل فهو ضنين ومن باب ضرب لفة والرباع كسهم جمع ربع محلة القوم ومزلم والحافقان المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الخلائق) يقال شمل شمل وشمل شمولاً من باب تعب وقدم وجمع الله شملهم ماتفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من أمرهم فالملئ جمع ما تفرق من امر الخلائق بلطف سلطته أي ولايته ومقاصد الفضل والعلم غرائها المترتبة عليهما وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترصيص الشيء ضم بعضه إلى بعض (قوله وجعلهم جزر السباع) هو بحجم فراي مفتوحين فراء مهمة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك إذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهمة على المعجمة فيصح أن يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول بقل جزر ككرم اكل اكلا وحياً ككفي أي سريعاً تاماً ويصح أن يكون على وزن غرف جمع جرزة كفرزة وهي القبضة من الفت ونحوه فالملئ جعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجعلهم حوز السباع بالحاء المهمة والواو والبوادي جمع بادية وهي خلاف الحضرة والوهاد جمع وهذه الأرض المتخفضة والمطل أصله تابع المطر والفراء تأنيث الأفر كالحفراء تأنيث الأحمر بمعنى الياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الإله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والمدحوج إجاباً لله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والسجود أن المحني يتعرض للحيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بأنه اغترق خارج عن حد الامكان مع أنه اقرب إلى التأويل من هذه (٤) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو التبادر من محاورات الناس

المعبود عند العرب وتخصيص البشر بأقرانه المعاصرين له وتخصيص المعومات أكثر من أن يحمي لكن لفظ الإله لصونه بمعنى المعبود لا يحسن إطلاقه ولو أوتاه	بجزائه من تقلد بإياديه كواهل الاحسان * وأزال بكره الضنة عن الزمان * عمر رباع الحافقين بحسن معدته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطته * وهو الخير الأعظم المرتقي في مدارج السعادة * والسعد الأكبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطة والسلوك * مؤسس مقاصد الفضل والعلم * ومرصع قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة وأهل العناد * في الله تعالى حق الجهاد وجعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف الثبال والرماح الجواهل * هتف الهاق وقل جاء الحق وزهق الباطل * مرهبى العلماء والصلحاء * حامى الملة الفراء * المؤيد بمجنود من عند الله الإله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالترتبة
--	---

بألف تأويل والتقييد بالمجاز لا يخلصه إذ لا يحتمل شأن الألوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز (والتكيل)
بل لا يتصور التجوز هاهنا إذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة
والبطلان وإرادته أضر للطرفين من الأول إذ ينقلب بها المدح ذماً حينئذ وقد نطقت النصوص بأن الآلهة الباطلة تعذب في النار
يوم القيامة فهلا عبر عنه بظل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً انتهى مولانا خالد ودفنه بعضهم بلن الإله ليس بمعنى المعبود بل
بمعنى المفزع في الشدائد لأنه مأخوذ من المفزع أو مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن
والمسكافي أي بحسن اليهم على قدر محبتهم هذا إذا كان المجازي اسم فاعل وأما إذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في
كونه ظلاً إلهياً ويؤيده المروي عن أبي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم
من عباده فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر وإن جارا وظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا إذا كان بمعنى المفزع أما إذا كان
بمعنى المحبوب الوجه التشبيه في كونه ظلاً روحانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الأرض وإن جارا وظلم
كان عليه الأصر انتهى (اعلم) أن صاحب التفسير الكبير بعد أن ذكر محبة أن يكون الإله بمعنى المعبود أو مشتقاً من ألهت إلى فلان سكنت
إليه أو من الوله وهو ذهاب العقل أو من لاه إذا ارتفع أو من أله في الشيء إذا تحير فيه أو من لاه يلوم إذا اجتنب أو من أله الفصل إذا ولع
بأمره أو من أله الرجل ياله إذا فزع من أمر نزل به قاله أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص
بالله تعالى وكذلك قولنا الإله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله قائماً كانوا يذكرونه بالإضافة كما
يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون إله كما قال الله خبراً عن قوم موسى (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال أنكم قوم تجهلون) انتهى

فعبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن الفخر وليس العمدة في التشنيع على كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطلاق الخلق على الاختصاص وان حل المجازي اسم فاعل وجعل الآله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيداً اندفعت الشاعة أو يقرأ الآله بالهمزة بدلا عن الواو بمدوداعلي وزن فاعل من وله ولها كورث ووجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهاب العقل حزنا والحيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي هو أجل الروابط) نعم لصفاء السر وفيه ان حاجة المزيدين للشايح انما هو لمكان التعطيل والتبديل في سر أرهم فلا ترتبط روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة المدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفري كسكرى التامة ويقال وفراء بالمد ملائكة وفي القاموس الدولة الحوطة لانديالها أي استرخائها وفيه سرادقات جمع سرادق الذي يمد فوق محن البيت والبيت من الكرسف أي للقطن (قوله عطاء من ربك) أي ان ما أعطاك الله من النعم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك الآثار عليك فلا تكرار والسدة كفرقة جمعها سد ككفر الفناء ليت الشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار الجوهرى الخ) قيل الا لصف ان كلام الجوهرى جوهر الكلام اذ الاستشهاد انما يكون بكلام مصافح الانام وثبوته فيه غير معلوم نعم اشتهر في ألسنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (5) الافاضل في محاوراتهم ودياسيح

كتبهم انتهى قال في الاساس وقد استأهل لملك فهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسما وقد صرح الازهرى والزحشرى وغيرهما من أئمة التحقيق بمجودة هذه اللغة (ومن حفظ حجة) فالحق ما نقله المحشي (قوله

والتكيل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبديل الذي هو أجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفري من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتى نودي من وراء سرادقات الجلال * ما أوتى أحد مثل ما أوتيت * عطاء من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى والاوحدى * المستمد بروج الدين الاحدي * من التجأ الى جنبه قد حاز شرفا عليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيراً ولا ولياً * لازالت عتبة ملزم الاكابر * وسدته مستشفاء الجبابرة * اللهم يا لطيفاً بالعباد * وبارؤفا يوم التاد * ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لتأهله) أي لتوجهه في الصحاح قول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامه تقوله لكن في القاموس استأهله استوجه لثمة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لان يحمد الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لادانته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصداً الى الوصف أي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

فان قلت أسماء الله تعالى الخ (محصله ان ما ذكرته انما يصح استعمال المستأهل من حيث اللغة ولكن استعمال المحشي إياه يتضمن دعوى محتمة شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المستأهل استعمال في ذات الله تعالى مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصغرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المستأهل الخ وأما الكبرى فدليلها ما نقرر من مختار الاشعري من ان أسماء الله تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لان لم الصغرى وان المستأهل استعمال في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وادانتها منه ولم يرد من المستأهل خصوص ذات الله تعالى بل مفهومه العام أعنى ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد احضاره في ذهن مخاطب من حيث عمومه ليكون توطئة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفى المعنى أعنى بعض ما صدقه وإثباته لا آخر فهو فرع تصور العموم فان فهم خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس ينطق الذهن عند ذكره الى الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تم سقوط ما قيل ان انحصار المعنى الوصفى العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فيق الاشكال بحاله وما ذكره من النظير فلا يخفى ركا كنهه على البصير لان ذلك ورد في شرع العلم الخير اه

ر قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمل في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة منعا الكبرى وان أريد ليس في حكم الوارد أيضاً فالصغرى ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والافي الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا والنزاع في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أنصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بأجلال من غيرهم لإخلال اه فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قيل ان الترادف بين لفظ الادل ولفظ المستأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعرض والسيد أن السخي لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علما انه للثاني والفاضل دار بين العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علما انه موضوع للثاني فيمكن أن يقال ان السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله) أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع الكبرى بجواز أن يكون المحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موها لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والمأفل والفظن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما هو مولانا خالد * ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس	أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن) أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا أنصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فصلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصليته والتصلية (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهتر شدن) *
--	---

ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فعيل) عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (والله الاسماء الحسنى) فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقيح العقليين الباطلين عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملازمة الفرض ومنافرة كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بمكس ذلك فقد علمت فساد مما سقناه من أدلة مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيهما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منها انه انما يعمد لوورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغاية ما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل التاء والمجد ويجوز ان يكون لفظ الادل مستعملا في معناه العام ذهابا الى انحصاره الى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمباح ادراكه. كتاب لا بد من الاستدال الى اذن الشرع صريحا وأيضاً لا نسلم عدم الإيهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري ولو سلم قال كلام مع المذهب المتصور اه فقد ركب شططا أقرن بمثني مكبا على وجهه أهدي أمن عشي سوياعلى صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال سؤددا بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعل) على وزن كرم وشريف استقلت الكسرة على الواو فخذت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلت الواو ياء وأدغمت في الياء (قوله كسري) هو الرئيس وقوله ولا نظير لهما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو خيث وخبثه ووجهه أن فعلة إنما يطرد في فاعل وصفاً لمذكرة عاقل صحيح اللام نحو كامل وكلمة وبارورة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل حمزة لامن حيث زنة الجمع فان فعائل إنما يتقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مختموماً بالياء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال وعجوز ووجه الدلالة أنه لو جعل وزنه فعلاً كشریف كان ابدال الياء حمزة قياساً لأنها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كما في قسور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما يتقاس فيما ذكر يطرد أيضاً في الواو والياء اذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يان كنيانف جمع نيف أو واوين كأوائل جمع أول أو مختلفين كيباند وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة كذاك ثاني لينين اكتفا * مدمفاعل كجعب تيفا

نعم ذهب الاخفش الى أن الهززة في الواوين فقط ولا يهز في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نياف وسياد وصوايد على الاصل ومما رد به عليه قول العرب في سبقة سائق وفي جيد جياند وفي عيل عائل فتأمل تعلم ما في كلامه أولاً وآخرأ وان جياند جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فعل) أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البغداديون الى أنه فعل كضيم وصرف نقل الى فعل بكسر هاء على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانالم ز في الصحيح ما هو على فعل بالكسر الاصيل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المعتل قد يتأني فيه مالا يتأني في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصاً بالمعتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كقضاة ورماة وغزاة وكما (٧) اختص بفعلة نحو كينونة

وأصله كينونة ولو كان سيد فعلاً لقالوا سيد بالفتح اذ لا ضرورة الى التزام خلاف الاصل (قوله كنهم جموع الخ)

فعل جمع على سادة كبرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فعل جمع على فعلة كأنهم جموعاً سيائداً كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس ككيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أنباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله

عليه وسلم هذا لان فعلة إنما يتقاس في نحوه كعملت * واعلم انه لو ألزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أراد الحدوث وفي سيائد انه جمع سيادة المؤنث بناء على ان وزنه فعل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فخذوه وكن شاكراً (قال الخليلي) سيدرسه فيه تليح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والآخريين على الله ولا نخر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر ان المراد ما بعده العرف تابعاً من نحو محبة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه * وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث بمعان لفوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب * وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني علم الشرائع والاولياء والحكماء المتأهلون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية قال النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياة الجسمانية كاولاده النسيبة ومن يجذو جذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياة العلمية الصورية أو الحقيقية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المقتبين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحفوه ولا شك ان الثانية أكد من الاولى والثانية من الثانية أكد من الاولى منهما واذا اجتمع التبتان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة

(قوله من محب) بابه سلم والصحة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فاره كذا قد لفظاً ومعنى وفرة والصحة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة الا هذا وهي لغة المعاصرة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللأصوليين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت محبتهم الخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم طاماً تاماً وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم ان يكون المروي شيئاً عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محايياً الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والباذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو محابي سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى أن الانبياء عليهم السلام أمحباب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فان كانت هذه الملاقاة كافية في اطلاق الامحباب فلا بد أن يطلق الامحباب أيضاً على الاكابر والاولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الاكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضى الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسدية في حال الحيلة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذكر هابعد الآل الخ) مثلاً اذا حملت الآل على الامة أو على كل مؤمن تقي فأي معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وان أردت الاتباع أو أهل بيته فتميم بعد التخصيص وان أردت غيرها فلك الاعتباران فأوفي كلاً منه مانعة خلواً (قوله يذكر ويؤث) أي يجري (٨) عليه أحكام المذكر والمؤث كما يرشد اليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيلي قيل الاولى

النميل بقوله تعالى ولتستبين سبيل الجرمين اذ تأثنت اسم الاشارة وتذكيره لا يقتضي تأثنت المشار اليه ولا تذكيره والا	عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من محب بصحب محبة ومحابة بمعنى (محبت كركن وياري كركن) والمراد هم الذين طالت محبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكر هابعد الآل تخصيص بعد تميم أو تميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبل وهو الطريق يذكر ويؤث قال الله تعالى (قل هذه سبيلي أذعو) وقال تعالى (وان يروا سبيل النفي تغذوه سبيلاً) والمراد به اسننه وأدابه وأخلاقه (قوله فدوئك)
--	---

لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى (جواب) الشمس بازغة قال هذا ربي مذكرة وفساده ظاهر والاصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تسمية المضمرات والمبهيات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضمت كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الاول اذ الشاهد الثاني فيه الضير وهو كاسم الاشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلاً موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وان لم يعتبر الحقيقي منها بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبل لم يقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤث علمنا أن وضعه على محبة اعتبار الامرين فيه اذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبرة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن الحكيم والجمع على التأنيث سبول كما قالوا غنوق جمع غناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤثون الزقاق وهو كغراب ما دون السكة والطريق والسيل والسوق والصراط وتعميم تذكر (قوله والمراد به اسننه الخ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الاصولي أعني أقواله وأفعاله وتقاريره والمراد من أدابه أفعاله صلى الله عليه وسلم الخصيصي به التي لم يطلب آساعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي اشارة الى وجه جمع السبل والى أن أمحابه صلى الله عليه وسلم أو نحوها كل شيء له علة به سواء كان شرعاً أو غيره

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت لما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق (فيبدل على طريق التأكيد وأما وان كان المشهور فيها أنها للتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضى جواز كونها مجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد أنها تعلق بثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل أن الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعلق في أما بعد جملي * أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفها حتى يكون الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعلق بل التوكيد فأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على طريقين أحدهما ما وضع من أول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره فنه المنقول عن ظرف أوجار ومجروور نحو عليك بمعنى ازم ومنه (عليكم أنفسكم) أي ازموا شأن أنفسكم ودونك زيدا أي خذ وأمالك أي تقدم وورائك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعي مجره * فان قلت القطع بأن كلمة دور ووراء على تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر الى قرينة * قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي يلزم ولا سلم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعل الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد تسامح المحتج فان المفعول اسم الإشارة والنبراس بدل أو أنت * أن قلت ما موضع الكاف في دونك * قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف خطاب والقاتلون بأنه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وببعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سري سري كهدى وسراية وسري وسرية (٩) بالفتح والضم ويجمع على سري كدية

ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل وأوسطه وآخره وفي القاموس السري سيرة الليل (قوله

جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (النبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعل الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الساري) من السراية بمعنى (شب رفتن) من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا * شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب

(٢- حواشي العقائد اول) منادى بحذف الخ) جرى على رأي الاخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف الحرف وارجح مذهب الجمهور انه منصوب بفعل محذوف وجوبا على المحل وبناء على الضم استصحابا لحالة البناء أو تشبيها له بالمنادي فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله رجوا الخير وسبحانك الله العظيم وذهب السراي الى أن أيها في الاختصاص معرفة خبراً أو مبتداً ولعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (أما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضا) أي بين المتبدل والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعني بيان المقصود كما في المثالين ونحو عن العرب أسخى من بذل وإن كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يعتمد ولتواضع نحو أيها العبد ضيف (قوله شبه طالب اسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة تصريحية تسمية وفي النبراس أصلية وهذا إنما يظهر على رأي من يميز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل مظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبغي عن التشبيه فحريتها في الاول أن يقال شبه الاشتغال بأي كتاب من كتب التوحيد المتعلقة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لقرض مخصوص واشتق من السري ساري بمعنى المشتغل بأي الخ وهذا نظير استعارة الاسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وإن كان هو المراد بمعونة المحل وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المعلق بالنبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب اسرار العقائد النسفية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذي تحير فيه هو اسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لاسرار العقائد نظير قولك الحافر للبر والطالب للماء وأيضاً يشير الى أن الطالب لاسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا الحق فالطالب لاسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالباب ركازة القول بأنه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للاخيالي مدح كتابه لاشرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) أن قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبد ليل) يحتاج معها الى اعتبار التجريد أو التأكيد * قلت كلا فان السائر ليل يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيهين قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه في الاول الحال المعبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما وعدم اهتدائه الى مقصده بالحال العبر من ذات السائر ليل وسيره والارتباط بينهما وتخييره في مقصده بجامع الهيئة التي تجتمعها ثم استعير الساري للحال الاول استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد أو استعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النبراس ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض الحثي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في أني أراك تقدم رجلاً الخ أن يكون من الجاز المركب غير التمثيلية بلهم صرحوا بأن التمثيلية مثار فرسان البلاغة فتي أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك افاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يمددون الى التركيب الواحد وكأنهم يفوضون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات البانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنية والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) (١٠) الحقيقة والكتابة والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية

<p>مثار فرسان البلاغة فعنى قولهم فتي أمكنت لا يعدلون عنها انه ان صح أن تكون التمثيلية طريقاً لا فائدة المعنى لا يجوز ابراز الكلام على</p>	<p>الساري في ظلمة الليل في تخييره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خبر مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمكمن) جمع مكمن من كمن كونا اذا اختفى ووصفه بالحفية للمبالغة أي المواضع الحفية غاية الحفاء (والاوان) الحين والجمع آونة كزمان وأزمنة (والدعة) الكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والابجاز) (كوتاه</p>
---	--

وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوباً له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن) فهو استئناف ياتي جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله برشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس وتجرید وترشيح وقوله من كمن بابه دخل والمكمن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا اختفى) اعلم أنه منع قوم أن يقال اختفى بمعنى توارى واستتر وأجاز القراء اختفى بمعنى استتر وقال الازمري واما اختفى بمعنى خفي فهي لغة ليست بالمالية ولا بالمتكررة فيتحرر لك من هذا أن اختفى يصح أن يكون بمعنى توارى واستتر وأن يكون بمعنى خفي ولما فرس كمن باختفى كما في المختار احتمل المعنيين وحمله الحثي على الثاني لانه أنسب بالقام فقال ان موصفاً بالحفية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للإشارة الى أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المكمن فلا وجه لما قيل الفرق بين الحفاء والاختفاء غير خاف وان خفي على الحثي فحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال املته) من الاملاء أصله أملته قلبت اللام الثانية ياء دفعاً للاستتقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال اوان كزمان لخطأ ومعنى وجعاً لكان حسناً (قوله والدعة الكينة) في المصباح ودع زيد بضم الدال وقبحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض الميش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الحفض تقول منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووادع أيضاً مثل حمض فهو حامض واما دع بمعنى أترك فاصل مضارعه الكسر ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان حرف الخلق قال بعض المتقدمين زعمت النخاعة أن العرب أمات ماضي يدع ومصدره وأسم الفاعل وقد قرأ جمع ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتهين قوم عن ودعهم الجماعات أي عن تركهم فقد رويت هذه الكلمة عن أفصح العرب وتقلت من طريق القراء فكيف يكون أماتة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالامانة تقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكينة تخليط وقول الاصل والاستراحة الخ

(قوله صاحب مطلقا الوزير) وأما إذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون معنى الوزير وهذا الإطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه أن كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المخصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في اجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كأنه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربي لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول دفتر على البدل ومعناه الكراسة قال (بابه كمية الخ) تشبيهه ببلغ وإضافة الكمية إلى الحاجات لعل وجه الشبه الذي أشار إليه بقوله يطوي إلى آخر الفقرتين فالضير فيهما إلى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد إليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى (يأتيين من كل فج عميق) بالبعد إذ العمق أبعد أطراف البر (قوله والفج الوادي) إطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون نفذا للسيل (قوله وفي اختيار الفج إشارة الخ) إما على المعنى الثاني فظاهر لأن الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهي ازدحام الطريق للمستوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لا تسمعه فكانهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير إلى كثرة الواردين لكن ليس فيها إشارة إلى تحمل المشاق كأن اختيار الفج لا يشير (١٢) الا على المعنى الاول نعم في وصفه بعميق إشارة لذلك (قوله وهو الرجاء)

كذا في المختار وفرق في المصباح فجعل الآمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوى الآمال) الآمل مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأملته تأميلا مباينة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا أمر سلا (قوله إشارة الخ) حاصله

والارض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (درنورديدن) من حد ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البر والفج الوادي وفي اختيار الفج إشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال (يشواشدن) (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال إشارة الى أنهم لا يعتمدون على مكارم أخلاقه يصبرون حين التوجه الى بابه أنفاس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهة وهي المفاخرة (التيجان) جمع التاج (والهامسة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهة تخيلا

(والمقصود)

أن الانسان كثيرأما يترجى الامر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لحية ظن الراجى

بالرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لهم علمهم بأنه لا ينبغي رجاء راج عند ذلك الممدوح يلزمهم رجاءهم فكانه عينهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمباغة التي في الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق سحقا كسحق سحقا بمعنى (قوله وهي المفاخرة) بيان لاصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفخر على بعض بالهامسة مع أن نسبتها إلى الكل سواء وكذا يقال في الحلل نعم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الاكليل للمعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازاً وهي مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمي حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن إضافة التيجان إلى الوزارة والحلل إلى الامارة من قبيل إضافة شعار الشيء اليه ويجوز أن تكون إضافة السبب إلى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما يشير إليه فاقيل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا إلى ابسهما في كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية ممنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أمحاهما بقرينة المباهة اذ لا منع من ذلك اه وغير خاف عليك فياده

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقائمة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة الامارة قد استقرتا في مقرها وكتبا بذاته بخلاف غيره فانه الذي يفتخر ويكمل بهما وان تقلدهما لا يثبت ان يتقلدانه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاثنيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة حينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقائمة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله أعلم (قوله من حد حسب) يقلل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولى الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لغة وكسرهما جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع ولاء وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب هنا المعنى الاول فكان الصواب أن يقول والى الايدى الخ ثم استدرك على ما في التاج بأن المعنى الاول يصح أن يكون الوصف منه على فاعل أيضا واستند الى ما ذكره المضد في المواضع في مبحث شرحه أساء الله الحسن من أن الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي الصباح والولي فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع أولياء قال ابن فارس وكل من ولي أمر أحد فهو وليه اه ومنه تعلم أنه (١٣) معنى لقوى لا شرعي وفي كلام

الغزالي ما يفيد ان ولي في الآية يصح أن يكون بمعنى المحب الناصر ثم انه لا مانع من أن يكون ولي هنا بمعنى المحب فعناء انه يجب بذل الايدى وأنت بعد تفتتكت لهذا تعلم حال ما قيل عقب

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكتبا بذاته ولعل وجه جمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فاعل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية (والى شدن) والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرهما والولاية (دوست شدن) والنعت ولي وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواضع في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايدي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فانهم عطف تفسيرى له شبه هيئة تربيته للملأمة وترويح العلوم وحفظها عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر عند المراقبة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله أخذ ايدى الملأمة والعلوم استعارة تمثيلية

قوله فعلى هذا الصواب والى ولم يتفطن الحنفي ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وهما كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أى متولي أمرهم كما صرح به البيضاوى انتهى كلامه (قوله في الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهى الصواب قد ذكر (قوله شبه هيئة تربيته للملأمة الخ) أى الصورة المنزعة من المربي والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايدى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وهيئة سبل نواها فقوله أخذ ايدى الملأمة الخ بالفصل أيضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالملأمة والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا أن يقال المقصود انما هو أخذ الايدى ولا يلزم أن يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرضى بذلك يريد أن الحنفي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض تخيلا بنوى في الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تفسير النظم قال ان ما ذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بد له من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد الرأي انتهى وأنت خير بأن قوله أخذ ايدى ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجواء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره الحنفي وغيره من محبة أن تكون التمثيلية لفظا مفردا بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه فيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبّه به إذا لم يكن على وجه ينبي عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراره على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشف والسيد وغيرهم التمثيلية في قوله تعالى (حَمَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِم) الآية وقوله (واعتصموا بحبل الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فإضافة الأيدي إلى العلماء والعلوم قرينة التمثيلية وليت شعري إذا قيل آخذ أيدي الضعفاء المعجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تمثيلية هنا قائل (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) فيد أن الأولوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للإسلام كآركانه الخمس والأذان وإقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفضها بدل بالطريق الأولى على اعتناؤه بالكبيرة ورفضها وبهذا ظهر قوله إشارة الخ وفيه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفضها هذا الوزير (قوله عطف تفسيري الخ) قال في الرسوم بدل من الضمير أي رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقاً فالتفسير باعتبار ما أقامه قوله رافع أولوية الشرع من رفضه المراسم مطلقاً (قوله ويجوز أن يخص الأول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الأولوية بما هو شعار للإسلام كما هو مقتضى الإضافة للشرع ويجعل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون الخ فيها للاستغراق فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والضائع (١٤) . والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الأولوية بما هو شعار للإسلام

أعني الشعار الصغيرة مثل (الألوية) جمع ألواء بكر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البريق وفي اختيارها على الاعلام إشارة إلى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري للألوية ويجوز أن يخص الأول بما هو شعار للإسلام (حازر) بإلحاح المهلة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزاً وحيازة (والسائر) جمع مأثرة بفتح التاء وضها وهي المكرمة لأنها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الحاء وضها المأثرة فهو تكرار الأول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالأول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال غفرت غفراً إذا كنت أكرم منه أباً وأماً (الأول والآخر) بدل ما هو صريح في رفعه مراسم

الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله اختار الأولوية لإشير إلى أحيائها مطلقاً (من) قلت لعل المراد لإشير من ابتداء الكلام أول إشير بطريقة برهانية هذا * وفي بعض النسخ رافع أولوية الشرح المرسوم ففيه إشارة إلى اعتناؤه المدح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه الخشبي أولى ليفيد أن هذا المدح ممن بعثه الله إيجدد لهذه الأمة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فإن الظاهر أنه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقاً سواء جمعت إلى نفسك أم لا لكن المراد هنا الأول وقوله حازر يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حازر يحوز حيزاً من باب سار (قوله لأنها تؤثر) يقال أثر الشيء يأثره أثره أثره كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أي أن الداعية التي تدعوا القرون لتبناها حاجتهم إلى التحديث بها في مجالسهم وإرشادهم (قوله فهو تكرار للأول الخ) لا يخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمى مأثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويسدها عليه مفاخر ومثل هذا لا بعد تكراراً كالكتاب والضحك (قوله الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله غفرت غفراً الخ) في المختار فآخره فقخره من باب قطع أي كان أكرم منه أباً وأماً انتهى ولعله مبني على ما ذهب إليه الكسائي من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم إلا إذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجع أنه بالضم مطلقاً وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فآخزني فقخرته آخزته بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعري فشمعته أشعره وفي المصباح الفخار بالفتح المباهاة بالمكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الأبعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه أن المراد من الرئاسة الأولى هي السيادة العظمى والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمى وعدم تركه لغيره أدنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا * وفي بعض النسخ بالاول والآخر والظاهر أن الباء للملابسة أو السبيبة فأمل قال (طبعه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي إراءة الطريق وقوله الذكر الجليل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية مأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيال الخ نقوله خال الشيء يخاله خيلا وخيلا وخيالة من باب نال اذا ظه وخاله يخيله من باب باع لغة وخیل له كذا بالنسبة للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شيء تراه كالظلال وخیال الانسان في الماء والمرآة صورة تمثاله يقول هذا المدح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه ان يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه المجال لتصور الاشياء بعيدة المثال وانما يخيل للانسان ان صورة حاله الرفيع تمر به (١٥) في حالة النوم وسبب هذا التخيل

اشتهار صفاته بين الناس
فبسبب هذه الشهرة
ساغ للوهم الذي من
شأنه تمثيل المتعانت ان تخيل
ويتوهم مرور هذا المثال في
حالة النوم وهو من نوع
الاغراق المتقدم (قوله الدفتر
المذكور) أي الذي جمع
فيه قوانين الملك وضوابطه
وقال بعضهم الدفتر الذي
يكون فيه أسماء الجند وأرزاقهم
ثم يطلق على مجلس المناظرة
ودار الكتاب وموضع

من الرياسات واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياسات وأخرها وهو كناية عن احاطته
بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والملك (النقاد) فعال للبالغة من نقدت
الدرهم اذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى
(والوقاد) المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاق وقوله
بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نموذج (والصيت) الذكر
الجليل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلب ياء لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر
الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله
(وما) في ما خيل نافية والخيال والخيلة بنداقتن (وطيف الخيال) يحيطه بالنوم يقال طاف الخيال
يطيف طيفا ومطافا والخيال (صورتي كه بخواب يتسد) (والسامي) اسم فاعل من السمو وهو الطول
(والناظورة) مبالغة في المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت
الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقين لما يأمرهم
وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف)
علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للمدح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيراً عظيماً نافذاً

اجتماعهم فاعتبار المعنى الثاني والثالث يصح اطلاقه على الوزراء. أياما كانوا بخلاف المعنى الاول فانما يناسب الوزير الاعظم كما تقدمت
الإشارة اليه في الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان انه المنظور اليه دائماً لأجراء ما فيه وظاهر معناه
أن حمل على موضع الاجتماع وكذا أن أريد منه الوزراء مطلقا فإن أريد به خصوص هذا الوزير فالإضافة للبيان أو إضافة
الصفة للموصوف (قوله من دونت الكتاب) فأصله دووان بواوين قلبت واوه الاولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه
دواوين في الجمع ودواوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء
وان المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية (قوله وقد يقال الخ)
يشير الى ضعفه فان الاول صرح به القاموس قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الألف من الحاقاتهم والثاني انما أشار
اليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في المختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر) لا ينبغي عليك امكان اعتبار بقية المعاني
(قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتبار وصفه) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو إشارة الى تحقق شرط
استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قيل الاولى أن يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى
المدح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله * لا تمجوا من بلى غلالته * قد زر أزراره على القمر * اه

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وإنما ادعى قوم عدم حسنها من حيث أشمال تركيبها على ما يشتمل منه رائحة التشبيه لفظاً وهي الضمائر في غلالته وزر أزراره وقال المحقق لا بد لهذه الدعوى من شاهد فإن الاستعارة إنما تقتضى طي ذكر المشبه وعدم الاشعار بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه به استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اهـ وما قاله من ذكر المشبه فيبعد تسليمه ليس على وجه ينبغي عن التشبيه وليت شعري ما وجه منافاة العصر للاستعارة (قوله والضير في به الخ) حاصل المعنى على الاول ان كونه محمود أهل الفضل يكنى في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فاضافة البرهان على هذا من اضافة الدال الى المدلول وهو برهان إلى وعلى الثاني يكنى البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيته من كونه محمود أهل الفضل فاضافة البرهان يسانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في وبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالاً من المبتدأ) وان آيت هذا فأوله بالحكم عليه مثلاً (قوله أو للسمية) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحقق قوله كامل جارياً على البدر ولو جعل وصفاً آخر للمدح أمكن أن يرتبط به قوله بكالاه على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الأوج مرتبطاً بكالاه (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من (١٦) زخر الوادي) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد لما استفيد

من قوله محيط فانه كناية عن الاتساع أيضاً يقال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكالاه) فهي للسمية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للسمية حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) معناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد مما اتصف به

الحكم جامعاً لحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أى جميعاً والضير في به راجع الى كونه محموداً (أهل الفضل) فاعل كنى والباء زائدة (وبرهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكالاه إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالاً من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسمية (وفي الأوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكالاه أو بسبب كماله بدر كامل حال كونه البدر في الأوج (والزائر) بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهمة من زخر الوادي اذا امتد جداً وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكالاه (في كل علم) متعلق بتبخر بقل تبخر في العلم أي تعمق وتوسع و (في فن) متعلق بحيلاله أي بازائه (وعالم) بفتح اللام أي له من العلم ما بكل العالم (سبحانه) اسم رجل من بني وائل كان لنا بليفاً يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن أفادة المراد من الهي وهو

به أغني العلم الا عالم لا واحد مثلاً أو اثنان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من العلم فعلم مبتدأ خبره بحيلاله (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب افراده في العلم بمعنى ان حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالماً على حدة فعلم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بحيلاله سببية وهو بمعنى افراده (قال سبحانه) بوزن عطشان أصله الصائد وصيد كل ما مر عليه والمعاني صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يفرض له معنى يريد أن يعبر عنه الا جملة في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحبان وهو سحبان بن زفر بن إياس الوائلي من وائل بأهله أدرك الاسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمر مائة وثمانين سنة وكان اذا خطب لا يتحنن ولا يسمل ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدئ في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يعيل عن الجنس الذي يخاطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقعاته انه وفد على مطوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه قائل ما تكلم لقد علم الحني الجانيون انني اذا قلت أما بعد أتى خطيبها ثم أنشد من وقت الضحى الى قيل المنرب من غير قور ولا تلثم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا الممدوح بسبب فصاحة لفظه اذا قيس به سحبان كان بالنسبة اليه عيا (قوله لنا) اللسن بفتحين الفصاحة وقد لسن من باب طرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم اذا كان المتكلم عنهم (قوله عي) في منطقته بالادغام وما يسده بالفك والاول أكثر (قال معي) يقال فيه حدث عن معي ولا حرج وهو الذي قيل فيه

أيًا قبر من كُف وأريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان المدح بسبب فضله وجوده يكون معن حقيقا بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أي لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الامر الخ) يقال دبرت في الامر وتدبرت فيه بمعنى نظرت الى دبره وعاقته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثاني (قوله والثاقب المضي) يقال ثقب النار لاقتدت وبابه دخل وشهاب ثاقب مضي يقول هذا المدح اذا أراد التدبير في أمر وقت أفكره على الوجه الصواب بل يكون كل من الحركتين محييا فينتج عن تلك الافكار آراء ناقبة مضئنة لترتبها على الافكار الصحيحة فقوله الثاقب الاراء مطول لما قبله والظاهر أن الاقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فمعناه الذي ثقت آراؤه في وقت تحصيلها (قال للناس يذل) يقال بذله بذلا من باب قبل سمح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أضه وأل في الناس للاستفراق (قوله قصدا الى التعميم) أي يذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أي التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه إشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت في المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم في قوله يبذل لان بذل المال استفيد من قوله (بحر عيط زاخر بنواله) وقوله (معن بليغ البخل في افنائه) (١٧) وانما يريد خلق البذل

بالالفاظ ووجهه ان عادة
الامراء والكبراء اذا كانوا
كرما تنتفع الفقراء بما هو لهم
ولكنهم لا يسمحون
بمشاهدة أحد الا النذر من
الناس فكان الالفاظ عندهم
أعز عليهم من المال ولذلك
رى الناس يبذلون الجهد
في سبيل مشاهدة السلطان
أو الامير ولا يطمع فيها

خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي أيضا فهو عي على وزن فعيل وعي على وزن فعل (و معن) (من) (فتح الميم وسكون العين المهمله معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب (و البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافعال) الاحسان (والتدبير) في الامر أن ينظر الى ما يؤل اليه عاقبه (والتاقب) المضي ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس بمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) في حق الانتفاع والبذل وفيه إشارة الى أن انتفاع الناس بماله وبذله إياه أمر مقرر لا ريب فيه (والتزام) انبوهي كردن (الوجبات) جمع وجبة مثله الواو وساكنة الحليم ما ارتفع من الحديد (و متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جمل أفضاله مطلقا برقع الانوار إشارة الى أن جميع أفضاله جميلة (فشا) ماض من الفشو (برا كنده شدين) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الفرة) يياض في جبهة الفرس فوق

(٣ — حواشي العقاید أول) كل احد وتأمل كرم الله فانه لم يختص به أحدا من عباده بخلاف مكانته اختص بها من شاء يقول هذا المدح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستكف من مشافهة ضفاء العقول قليل الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله في سهولة بذلها يرشدك الى هذا ذلك التفريع في (قوله فكانما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله ليس بمسك أي به دفعا لتوهم أن بذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما في قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الحديد) والمراد ههنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفي جمل أفضاله مطلقا الخ) جعل الفاعل بمعنى الافعال والظاهر انه جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه مما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبي عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الحية دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا المدح تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما في الإشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه فكانه متبرقع بها فالانوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها الى تلك النعمت الحسنة كما ان النور كذلك ولما جعل الفاعل برقما لوجهه الذي تراحم فيه الانوار وكان المراد بها آثار تلك الانوار كان فيه إشارة الى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب سامعناه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أي متعلق عم وهو كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس وقوله وأكرمه أي أعلاه وأرضه

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب العزة في توجه الرغبات الى كل وأضاف العزة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة الفرس أمانة عليه وقول الاصل (بضائه) ترشيح يصح أن يستعار الارشادات الممدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أي فإيضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائماً هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولاحقه وأيضاً كل أحد في حاجة على الدوام الى العزة أو الرفع منها قدوم الحاجة الى ايضاح غرتها بضياء الممدوح قدوم الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدعاء أن العزة وهي البياض الذي في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة في حاجة الى أن يتضح بضياء هذا الممدوح وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلماً (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخفاه توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدينة بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون بينما وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قيل لجين الماء) شبه المآرب بمدينة وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد لفضاله أعني الأمور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدينة أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالاغراض المترتبة عليها كما أن مدينة يقصدها الناس للماء الذي فيها وفي التشبيه إشارة الى أن تلك المآرب ليس للشيطان فيها منزع كما أن مدينة لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح (١٨) ليس باقياً على حقيقة بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي

مستعار لمعنى الامداد والتسمية	الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه ففى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقة
يرشدك الى هذا قوله	والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدينة) قرية شعيب عليه
(يسقون منه المطالب)	السلام (والمآرب) جمع مأربة وهي الحاجة وإضافة المدين اليه من قيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح
فان الظاهر أن المراد منها	لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (وما ورد ماء مدينة
غايات تلك الاغراض	وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفعه) عطف على الحقته (والسما كان) كوكبان نيران

والحاصل أن اللسان يحتاج في ترية بدنه وروحه الى أمور هي المراد من المآرب مثل الاموال والمآكل (من) والمشرَب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاغراض المترتبة على المآرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخرية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدينة وإضافة مدينة حينئذ الى المآرب إضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا أن الضمير في عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أي كيفية العدد وقول الاصل من الناس أي من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) بقوله انه عقب الحاق هذا الكتاب بالمنعوت بما علمت بمخرانة هذا الممدوح بما سمعت بترتب حصول السعادة لي بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له وأما أتى بان التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما اذ كانا على ما وصف البتة من حصول القبول هضماً لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نوراً وهدى للناس الخ ربما لا يحظى بقبول هذا الممدوح أو أن المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذبح الحسدة عن تغيير الناس عنه كما يرشد اليه سماك القبول وهذا ليس مقطوعاً به * أن قلت لم لم يحمل الفاء هي المفصلة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان الممدوح على ما ذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) في العطف غني عن هذا التقدير وأيضاً في تشبيه القبول بالسماك في الرفة وبعدها المثال وأنه طريق لهداية الناس وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الإشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) ما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور وانحاً غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان رفعه الى سماك القبول فهو غاية المأمول أن لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لأن الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقوله والله ولى الاعانة الخ جلتان انشائيتان إشارة الى الشق الآخر

من الشرطية فهذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليت شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان التردد المذكور يتنافى المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يتفطن ان التردد الملحوظ ليس بالنظر الى المدح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا نقصاً للممدوح * ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستعداداً من الواجب جل جلاله وقصراً لهمهم عليه فصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خير بان الكلام على ما ذكره لا يحصى فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ما حمت حول تحسینه ودرمت تزین سينه وشبهه ألحقته الى خزنة هذا المنعوت بتلك الصفات الحسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فتسكن في كلام الاصل كذلك لم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت ما فيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول الممدوح بقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيني إياه فيها والا فالله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جلتين اثنتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو ان التردد المذكور يتنافى المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك التردد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليت شعري ما معنى قول هذا المتفطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صرير باب أو طنين ذباب يريدون أن يطفئوا به نور الله (قوله السماك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الريح والراح الذي له ما هو شبهه بالريح والاول من (١٩) منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

من الثواب السماك الاعزل والسماك الراح واضافه الى القبول كالجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي الاعانة وكفى به وكلاء) جلتان اثنتان لبيان إنشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه وأورده دفعا لما يورده ماسبق من التجائه في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير (قوله التحرير) في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه يحرر الشيء علماً وعملاً وقد

فيهما المكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الى سببه (قوله ولا يخفى ما في ذكر الخ) يريدان بين السعادة والشرف لزوماً من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوه بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله أورده) أي ياز انشاء الخ (قوله دفعا الخ) أي فقيه من المحسنات التكيل والاحتراس (قال قال الشارح التحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسنده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به المحشي أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجهد قد يخطي ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فقال ونعم تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصرح أيضاً في التواريخ الصحيحة وبؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على ما لا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الى ما قيل هنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعاً في نسبة ذلك الشرح الى سعد الدين وهو من القرابة بمكان (قوله التحرير العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملاً فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الى الكمال فيه فهو من البلوغ كما يشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الى أن العلوم التي قصد العمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم وأعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس التحرير والتحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه يحرر العلم تحريراً له وهو ظاهر في ان التحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه يحرر الشيء علماً وعملاً أي كأنه مأخوذ من قولك يحرر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلمنا وعملا منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والأظهر كما يرشد اليه عبارة القاموس أنه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك ينحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ بيان لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو نحر مأخوذاً من النحر المائل للذبح لا شك فيه إنما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع أصالة لمعنى البلوغ في العلم وأنت خير بان ينحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين أصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك نحر الشيء علمنا علمته علما كاملا ونحرته عملا علمته عملا متقنا فعلمنا وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في الآية) حال من المتبدا وهو وزان حبة وهي المتحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع البة على لبات واللب على ألباب والمتحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها ينحر الأبل ومنه الحديث ما يكون الذكاة إلا في الحلق واللبة (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الأبل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيها إذ كان قاطع البة غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كمال العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فاخذ التحرير للكمال في العلم من النحر بمعنى قطع البة وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهره ما في باطن الحيوان كما أن كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فإن هذا المعنى أمس بالمنقول عنه (قوله وإنما قال كأنه لعدم الجزم الخ) أن قلت لوقال الخياطي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الأمر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر الشيء الخ والظاهر من هذا الكلام أن كان فيه للتشبيه لا للظن فيكون إشارة الى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٢٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه

ينحره أي يذبحه فلم يعدل	يقال نحرمت كتاب كذا علما أي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال
عن هذا المتبادر قلت لامرين	أنه يوناني فغير ثابت انتهى يعني أن التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو
الأول لوجعلت كأن التشبيه	في البة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وإنما قال كأنه لعدم الجزم بالأخذ لجواز أن يكون
أفاد الكلام الجزم بأن	موضوعا لهذا المعنى بالأصالة لكن تسمي التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه
التحرير مأخوذ باعتبار	لأن المأخوذ في التحرير ليس إلا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فإن الإيقان والبلوغ
أصل اللغة من النحر وهو	الى الكمال لا يحصل الا بهما (قوله عامله الخ) أي جازاه على عمله

في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الأخذ على سبيل الاحتمال مع الإشارة (المعاملة) الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخياطي وما يقال أنه فقط يوناني فغير ثابت يدل على أن كان للظن لبغيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجه) نفي الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سيذكره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لأن المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليحه نقول أن اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل إلا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب إلا بالعمل به واستعماله مسائله في الممارسة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته أو أن المراد من العمل عمل القوم المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وإن كان صحيحا فإن المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور المخزونة في خزانها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فانها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خالد فساد ما قاله الخنثي فقال وما ترجاه لا يربحني عندي محنة وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسر به بذلك لأن عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى سلوته بالعمل كما في القاموس ولأن المعاملة التي هي العمل من الجانبين لأن العمل وإن كان هو الفعل والله أفعال كثيرة فإسناده اليه صحيح كما في قوله مما علمت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح إنما هو في المسند إلى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن للعبد فضلا هو الطاعة كالتأليف والله فضلا هو المجازاة إلا أن المشاركة هنا غير مرادة قطعا لأن عامله الله حجة دعائية لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى فتأمل فإنه دقيق وبالتأمل تحقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشكلة هنا تقديرية كما في قوله

تعالى صفة الله لا تحقيقية كما في ومكروا ومكر الله وكما في قوله الله يستهزي بهم فان معناه يجاز بهم على استهزأهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المضلة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كرامته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة فقول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه مجاز وهو غير موقوف على السماع لأنك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها للتعدية الخ) يحتمل أن مضمنا اختار التعبير بـعامل عن التعبير بـمعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتعدية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازي وان كانت متعدية فصيغ عامل ليتعدى هذه التعدية الخصوصية المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهية فاعل اكتسبه تعدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بـعامل دون عمل ودون جزاء أما الاول فالتعدية وأما الثاني فالمبالغة فان في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه أن العمل ايضا متعدد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله ان وجه اختيار المعاملة بمجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط فانه دغدغة لا تخفك (قوله ملتبسا بلفظه) من ملابسة العام للخاص ان أريد من اللطف الاحسان وان أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة للسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم الجزى بها فالظاهر أن الباء مجرد التعدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم المازوم على لازمه أو السبب على المسبب وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقم فاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

﴿ الا لا يجهلن أحد علينا قبحه ل فوق جهل الجاهلينا ﴾

ونكتته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وان الثاني لا يتخلف (٢١) عن الاول فكانه عينه * ان قلت

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلفظه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي الصباح علمته عمله عملا صغته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وصنعه وقوله جل شأنه واصطمتك لنفسى وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض اللغويين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله المصنف في شرح الاربعين ص ١٢٠ بلا في حفظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكره في قوله تعالى تعلم ما في نفسى ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانه لا نحصى ثناء عليك أنت كما أئتمت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضير فحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلامعنى حينئذ لا يراد مولانا خالد على قول المحشى المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شراح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاءه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام المحشى وعبارته أولى لجريئها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة وبقرار هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكاليف تعاديا عن المشاركة فقد صرحت الايات والاخبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغلي لهم الثمن فراجع الكشف في تفسير الآية المارة وسائر التفسير فاني لم أر أحدا منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت ان الداعي لحمل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشف وسائر التفسير فلم نر أحدا تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا وإي

دأية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمنها بقي أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل مولد إذ الموجود في الصحاح وغيره من لفظ العمل التعميل والاستعمال اه وهو باطل في القاموس فاضله سامه بالعمل وفي المصباح وعاملته في كلام أهل الأمصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصغاني المعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في لغة الحجازيين اه فكيف مع هذا يدعي أنه مولد اللهم عاملنا بلطفك (قوله والخطير ما له قدر) في المصباح خطر الرجل يخطر خطراً وزان شرف شرفاً إذا ارتفع قدره ومزله فهو خطير ويقال أيضاً في الخطير حكاه أبو زيد اه (قوله لفظ التيمن) أي تلك المادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرها (قوله إشارة إلى أن المتعلق الخ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على إضفاء معنى الفعل وإيصاله إلى مجرورها فإن تمحض لذلك الأفضله من غير دلالة على خصوصية زائدة كإبتداء والظرفية والاستملاء فذكر الحرف يسمي صلة عندهم وإن دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كإيه الإصاق وإيه المصاحبة والاستعانة إلى غير ذلك وبإه الملازمة هي بإه المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد المصوملين بالآخر الذي هو المجرور مطلقاً سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وإن لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً أو كانت في زمان العامل وإن لم يكن في نفس العامل كما في إيه البسطة المتعلقة بالأفعال الخاصة نحو اقرأ أو آكل بسم الله فإن الاسم لا يكون قارئاً أو آكلاً لكن يكون مصاحباً للمتكلم في زمان القراءة والاكل وبإه الإصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على التصاقها في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشترت الفرس بصرجه إذا اشتريتها بصفة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم حررت يزيد فإن زيدا ليس بإمر كالتكلم لكنها متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن بإه المصاحبة (٢٢) أعني من بإه الإصاق إذا قدر هذا فاعلم أن إياه أن قدر متعلقها متلبساً

لا تكون للملازمة والا
لزم أن الشخص ملابس
للإسم في معنى التلبس أو
زمانه ولا يحصل له وإذا
تملت بمتركاً لا تكون للاستعانة كما في قولك استغنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيها مجرد الصلة وكلام الحاشي (هي) مفروض فيها إذا قدر ابتدي ونحوه لا اقرأ أو أؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأً له فأنك إذا قدرت شيئاً من هذه الأفعال الخاصة وعلقت إياه به على معنى الملازمة أو الاستعانة أو الإصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة إلى جعل إياه واقعة موقع الحال بخلاف ما إذا قدرت ابتدي كما سيتضح ووجه الإشارة أنه لما علق إياه بتيمن دل على أنها ليست بإه الاستعانة كما علمت وهذا إنما يكون عند تقدير ابتدي إذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدي كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيمن متروكاً (قوله ظرف لفو) منظور فيه إلى ما بعد التصريح بالمتعلق أعني ابتدي فعلى تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لفواً لذكر عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لأن المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال و(قوله بل المراد به ظرف مستقر) أي محذوف العامل وهذا مبني على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصل أو خاصاً كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لأنه استغرفه معنى العامل وفهم منه واللفو ما يقابله لأعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً عاماً واللفو ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لفواً لا يبتدأ زعمه بعض التحويين وقال إن تقدير الإبتداء أولى فيقال مثلاً بسم الله ابتداء القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الحواشي المذكورة مختاراً أو لوية تقدير اقرأ أو نحوه قال إن تقدير خصوصيات الأفعال أسس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فأنك إذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وإن قدرت ابتدي القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما

لا تكون للملازمة والا
لزم أن الشخص ملابس
للإسم في معنى التلبس أو
زمانه ولا يحصل له وإذا
تملت بمتركاً لا تكون للاستعانة كما في قولك استغنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيها مجرد الصلة وكلام الحاشي (هي) مفروض فيها إذا قدر ابتدي ونحوه لا اقرأ أو أؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأً له فأنك إذا قدرت شيئاً من هذه الأفعال الخاصة وعلقت إياه به على معنى الملازمة أو الاستعانة أو الإصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة إلى جعل إياه واقعة موقع الحال بخلاف ما إذا قدرت ابتدي كما سيتضح ووجه الإشارة أنه لما علق إياه بتيمن دل على أنها ليست بإه الاستعانة كما علمت وهذا إنما يكون عند تقدير ابتدي إذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدي كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيمن متروكاً (قوله ظرف لفو) منظور فيه إلى ما بعد التصريح بالمتعلق أعني ابتدي فعلى تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لفواً لذكر عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لأن المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال و(قوله بل المراد به ظرف مستقر) أي محذوف العامل وهذا مبني على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصل أو خاصاً كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لأنه استغرفه معنى العامل وفهم منه واللفو ما يقابله لأعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً عاماً واللفو ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لفواً لا يبتدأ زعمه بعض التحويين وقال إن تقدير الإبتداء أولى فيقال مثلاً بسم الله ابتداء القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الحواشي المذكورة مختاراً أو لوية تقدير اقرأ أو نحوه قال إن تقدير خصوصيات الأفعال أسس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فأنك إذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وإن قدرت ابتدي القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما

ذكره صاحب التلويح من جملة ظرفا مستقراً اذا قدر ابتدئ يستوى التقديران في افادة المعنى المقصود فانتظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفا مستقراً لا لتوياً وحاصله أنك اذا قدرت ابتدئ وجعلت الظرف لتوياً على معنى الاستماتة أفاد ان المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الاكل مثلاً أو على معنى الملازمة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور انما هو في معنى العامل أعني الابتداء أو في زمانه والمقصود الاستماتة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فاذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدئ متلباً بالاسم في التأليف أو زمانه لامتصاصه في الابتداء أو زمانه أو مستعينا به في التأليف لافي ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم ان ما قبل هنا من أن ما ذكره الحنفي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مربية والله أعلم (قوله أي في ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فان مدخول الباء هو المقرب عللة للتفسير والمقرب بالكسر معناه الآتي عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فان قلت الخ) حاصله ان قول الحنفي قال الشارح بعد ما تبين الخ يعني عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمنه فيكون الثاني مستدركاً والاولى أن يقول عقب قوله الحمد لله اقتداء الخ وما قيل ان غايته انه من وضع الظاهر موضع المضمر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بانه محض تكرار لا غناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمر فانه لا يكون الا حيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولاً كما في قوله الحاققة ما الحاققة وما أدراك ما الحاققة نعم يقال ان قوله بعد ما تبين الخ أعني من قوله في تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان النكتة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ما تبين الخ فان اسلوب الكتاب وما انعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطابقة تصدق بصورتي في احدهما الاقتداء والعمل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جارياً مجرى تقييد المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين الخ (٢٣) ربما توهم منه ان التبيين مدخلا في تحقيق

وهو وجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المقرب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تبين بالتسمية مستدركة قلت ربما توهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقاً بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما

في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثاني فناطها نفس التعقيب وان أريد طريقته في البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقبا فناطها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية من اناطها نفس التعقيب فانه الذي انعقد عليه الاجماع ومناط الثالثة ذكرهما لما قال في تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة في انظمت النكات فان في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الاول فيه وفي التعقيب وما يتضمنه أعني ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعني الذكر الامثال للحديثين (قوله قلت ربما توهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامرين الاول انه لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين بالتسمية الخ ربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعني قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية أو لم يذكر مادة ح م د ب ل ذكر بعض الصفات الكمالية على ما في عنوان بعض الخطب وان كانت الحمد بهذا المعنى حاصل في التسمية اذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله في تعقيب الخ فان معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بعد التسمية فنزلته مما قبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك لقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي علمته (الامر الثاني) ان قوله قال بعد ما تبين الخ لغير قول الشارح في المطول (افتتح المصنف كتابه بعد التبيين بالتسمية بحمد الله) وقد قررنا بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئاً آخر بدله فيكون محصلها انما وجب ذكر الحمد للاقتداء والعمل بما انعقد عليه الاجماع ولا مثال الحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذلك التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يتحقق العقادة الاعلى انه اذا ذكر الحمد لا يذكر الاعقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك الى غيره فلم يتحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

المصنفين يقتصرون على التسمية ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظا لادليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما انعقد عليه الاجماع على هذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فانه صريح في جريان هذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة امتثال الحديتين فناطها ذكرهما معا لا خصوص ذكر الحمد فظنرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقولوا امتثال حديث الحمد والمقال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما معا فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله وامتثال حديثي الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضا على هذا الاحتمال فان الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره فقوله وان تلك النكات عطف على قوله ان النكات فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على مقال الشارح في المطول (اذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر قيد المعطوف أيضا بذلك الشيء) فقوله اذ لاخفاء في ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقدر وفي بعضها ولاخفاء وهو واضح وانت تدبرك فيها تلونا تعلم فساد ما قيل فيه ما فيه أما أولا فلان قياس العبارة المذكورة هاهنا على ما في المطول قياس مع الفارق لان المعنى الذي أشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك افتح وقد فات هاهنا وأما ثانيا فلئن سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضا من التعقيب الذي ذكره ثانيا اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولا يذكر بعده شيء آخر والافات التعقيب فاهو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثا فلانا لانسلم عدم انعقاد الاجماع على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديتين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا فتشت نجد

الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكورا بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلا كما هو الأكثر أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد

هي في إيراد التحديد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير أن يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على مقاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتح كتابه بعد التيمين بالتسمية بحمد الله انه افتح بعد التيمين بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر الى آخره اذ لا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامتثال بالحديتين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما * قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمين بالتسمية

لكنها أي الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق أيضا قطعا (وأنه) انتهى فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم المدول عنه الى غيره لاذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول المطول افتح على ان المراد الافتتاح الاضافي كما هو ظاهر فسطح الاعتراض الاول وكذا الثاني وأما قوله وأما ثالثا فلانا لانسلم الخ فقد علمت ان ادعي عدم العلم بتحقيق انعقاد هذا الاجماع لا العلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولوادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ما سمعت وقوله وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديتين الخ من مفسد فقه التدبر نموذ بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال المحشي الخ) هو قول احمد الشرواني احمد بن خضر كما نبهناك في الديباجة وحاصله ان قوله بعد التيمين بالتسمية ربما أوهم ان التيمين مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحديد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمين من حيث انه تعقيب التيمين لان التيمين ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا ان بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بان يكون الغرض من البسملة لازما من الشاء عليه تعالى كان الاقتداء بمحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وان تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحديد واصدر الكلام بكلمة في يدفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمين بان يقول في تعقيب التيمين بالتسمية بالتحديد لان المعنى حينئذ ان في تعقيب التيمين الخ اقتداء أعظم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباء أو في مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضا توهم ان يكون ذكر الحمد بعد التيمين مدخلا في الامتثال بالحديتين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبقرير كلامه على هذا الوجه يدفع عنه ما أورده عليه المحشي وغيره فتدبر

(قوله ذكر الفاضل البيضاوي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملازمة كما اشار عليه الحثي ونهناك عليه وملابسة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك والتمين به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحيم في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التمين بالتسمية كما فيها نحن فيه فلذا قال الحثي بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة أي بعد ذكره القول بانها للملازمة وقول البيضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين أن الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتمين من الله تعالى أجاب بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله وإياك نعبد الخ فثله مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الخ حاصله أنك قد علمت من جواب البيضاوي صحة ان يكون التحيم في كلام الله تعالى بعد التمين بالتسمية والخيالي انما يقول اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التمين في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تمين لعدم تصوره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التمين من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله فانه نفيس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى الحثي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي بمجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء بأسلوب الكتاب نفس

التعقيب على هذا وكذا العمل بما انفرد عليه الاجماع فيلزم ظرفية الشيء في نفسه لانا نقول يكفي التغاير الاعتباري كما في قولك ضربت ابني ناديا فالتعقيب باعتبار ذاته ظرف وسبب وباعتبار محال كانه لهيئة

لانه لا اقتداء في تعقيب التمين بالتسمية بالتحيم اذ لا معنى للتمين في حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التمين بالتسمية بالتحيم في الكلام المجيد بدون لزوم التمين في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب بأسلوب الكتاب المجيد وما انفرد عليه الاجماع وان لم يعتقد على ذكرها وفيه امثال مجديي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل هنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحيم عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحيم وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحيم بعد التسمية على ما فعله بعض

(٤ — حواشي المفاتيح أول) الكتاب المجيد مظلوف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التغاير بين الظرف والمظلوف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امثال الحديثين ولم يقل كسابقه وامثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرها لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) الفائل هو الفاضل الحلبي الجاه المهمة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي وقد نقل هذا القيل هكذا الاول التسمية الثاني الجمع بينها وبين التحيم الثالث تعقيبها به فالأقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما أخر الامتثال عن العمل لارتباط قوله وما يتوهم الخ به وعلى ما قال الحثي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي ادعى هذا الفائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الاخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرها ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجها لتفريق النكتة الاولى والثانية فحيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له الحثي فالتخصيص بلا محض وإيضاح نحن انما جعلنا الامتثال توجيهها لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرها لا لنفس التعقيب وقد أشار الحثي الى هذا أيضا بقوله وفيه امثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم يعتقد على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحيم مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقا للاجماع وترك الامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء بأسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امتثال الحديث فلا يليق وقوه من الاجلة الذين اقتصروا على البسمة مثل الامام المزني في مختصره والبخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لاعلى ذكرها ولا يلزم منه ترك الامتثال اما أولا فلان حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض المحدثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امتثاله واما ثانيا فلي تسليم محنته نقول ان التسمية فيها امتثال حديث التحميد اما لان التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التحميد حقيقته اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان أقول المخصوص ليس حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وتناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على تمكينات الأعصى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تنقضي فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلا لات قطعية تفصلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اتميت على نفسك (قوله فدفوع لانه صرح بعض الخ) هوشبخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر الصقلاني اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اطرب البيان في توجيه محبة حديث التحميد وصلاحيته للحجبة وذكر ان الاضطراب الذي وقع في سنده (٢٦) ومثله لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخاري لم يحمد عند

ابتدائه الا ان ثبت عنده المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في محبة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجبة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي غير لفظ وانقلاب البحر

زئبقا في نظر ذي النبي اقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني في وقد قال الخطيب ابو بكر الحفاظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصلي عليه لفظا والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم محبة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم انه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعنهما من الورع ما يحمل على اعناده وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخاري والمزني حملا حديث التحميد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمها اجمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فتدبر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما قلناه عنه والمرضي في الجواب عندي ان الحمد اما ان يبنى به ما هو اعم من لفظه وهو الذكر او خصوصه وايا ما كان فالأمر به بالذكر اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان رواية الحمد معارضة برواية البسمة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسمة وعكسه ليسقط القيد ان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو الذكر والبسمة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تأييد لما قال من ضعف الحديث حيث ان عمل النبي على خلافه وقد علمت ما فيه والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتحميد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فتأمل وسمى الرسائل والونايق كتباً مبالغة (قوله ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الآتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجية حديث التحميد ومبنى الأخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع في حديث ابي هريرة ذكر الله فداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتي وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوفاه صاحب الطبقات قوله وفي

رواية اجذم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفرح فهو اجذم وكذا الاقطع والابر فالكل لازمة من حد علم مطاوعة
 للمتمدى من موادها اعنى جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وجذمت يده فحذمت
 وقطعت يده فقطعت والمراد من الكل في الحديث التصان شرعا بعدم البركة أو قتلها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول
 كجن واخوانه والصفة مجذوم قال الجوهرى ولا يقال اجذم ووجهه المجذوف القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد
 ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات ويدل على ان المراد بالحمد مطلق الذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع اقتضاها
 بالحمد بخصوصه كالمصلاة فانها مفتحة بالتكبير والحج وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء
 فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بيد وهذا الوجه يجرى في حديث البسلة ايضا فيراد منها مطلق
 لذكر لذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متن الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن والاكل مضطرب المتن غير صالح
 للاحتجاج به والمبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او بحمل ارتباط الحكم بالمقيد
 الاعتبار قيده بل باعتبار اطلاقه وهذا انما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغناء القديم وقد وجد الدليل هاهنا
 وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيد متاخرين
 لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع
 بالبسلة وعكسه انتهى وهو مبنى على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسلة والحمدلة على مطلق الذكر يندفع التعارض بين
 الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) كلفه الى هرقل بالنسبة دون

التحميد ومثله كتابه للقضاء
 ومحصله أن معنى قوله
 صلى الله عليه وسلم كل
 أمر ذي بال لا يبدأ فيه
 بحمد الله أي كل خطبة كما
 في الحديث الآخر كل

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد
 الله فهو أبر وفي رواية بالحمد فهو أقصع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله
 الرحمن الرحيم * ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالنسبة فقط فعملان المراد
 بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالنسبة دون التحميد ولهذا
 ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان
 الحمد حقيقة ليس الاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

خطبة لا تحميد فيها فهي كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جئ بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور
 لا يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وتناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لاعلى وجه انه
 يبدأ به الفعل لتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الاكل أخذنا من الاجماع القلي يؤدي الى أن الباقي بعد التخصيص
 أقل وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه
 مع ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالنسبة للأمر ذي البال هو بدؤه بالبسلة والمطلوب
 بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسلة هو الأمر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أخرت البسلة
 عن الخطبة فضلا عن تأخرها عن الحمد تدبر (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه
 عن الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان محصل ما تقدم عن التورى
 عدم اعتبار القيد وإمالة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وهيئة يجوز الفاؤها ومحصل
 الاعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية فيها امتثال الحديثين انما يتم لو لم
 يكن بعض عبارات حديث التحميد مقيدا لكن مما روياه عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد بحمل عليه المطلق وهو قوله
 بحمد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله
 الرحمن الرحيم وهو أيضاً مقيد بحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امتثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة
 الحمد لله وبقرره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

ما ادعاه لوروده بلفظ بحمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن الحنفي أيضاً وفي الأذكار وحسنه والقائي في شرح الجوهره والرملي في النهاية والقسطلاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال المناوي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت باسناد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الإيعاب والحنفة وشرحه على أربي النووي وغير ذلك فالعجب من أسانئذه كيف لم يقرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة المعجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل ما يؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وإرادة المطلق ومحصله ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على إلغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق يتنا وينسجم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك بمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل ما يؤدي مؤداه حذف المعطوف عليه والماعطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدي ولا داعي اليه كما لا يخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوه على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن المبني الخ ان قلت الجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقاً وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والمحملة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدأ بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدأ بالبسملة والمحملة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث أتحد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لا يخفى فان حمل الابتداء

<p>أنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ماسمعا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين أقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبني باحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممتثلاً مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به أقول ان اراد بقوله</p>	<p>على الابتداء الحقيقي فظاهر يتحقق التعارض بين قوله ابدأ بالبسملة وابدؤا بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء على الحقيقي فقد أزدنا ذلك الى أن الحديث الواحد اذا</p>
---	--

اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفماً للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق ان على المقيد أولي فبني اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان الجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه نقيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الحياي في التعقيب أمثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبرى فظاهرة لان حقيقة الامتثال انما هو فعل المأمور به واما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسملة والمحملة لا التعقيب فقله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال اشارة الى الكبرى (قوله أقول ان اراد الخ) محصله ان أردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر مجزئي أي جزئي كان التعقيب مأموراً به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على ان الامر بالماهية ليس أمراً مجزئياً سامناً للصغرى ومنعنا الكبرى فان غير المأمور به اذا كان مستلزماً للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامتثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأموراً به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي نابت عنه في الامتثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبساً بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر الحنفي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبني على ما هو الراجح أعني ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر مجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فمنوع والسند ان هذا تكليف

بالحال لان البسمة والحمدلة عمل لسانی ولا يمكن للسان الاشتغال بعلمين في ان واحد الا ترى ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعى ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضيقاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالسبب ليس أمراً بالسبب ان كان شرطاً فالامر بالمشروط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) يحصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امثال الحديثين بقياس لظلمة الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امتثالهما أولاً يكون في التعقيب المذكور امتثالهما أما الكبرى فلان معنى تعارض الحديثين كما يشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفوتاً للعمل بالآخر فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما في المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقاً على غيره كما في القاموس فا قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان الباء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ تعدية الفعل للاستعانة ولا للملابسة وعليه فثاب الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والباء تعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أى جعلته مبدأً للامر فعنى بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقضي ان البسمة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل ما لا يمكن اعتبارها جزءاً منه كالاكل وبالجملة فالبدئية لا تقتضي جزئية ولا عدماً فعنى الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدأً بسببه أى بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسمة امتثالاً وانما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو

ذلك لان نفس الفعل وفائدة

قوله فيه التنبيه على أن مجرد جعلها مبدأً له بان يقصد ذلك باتيانها بها بدون أن

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذي كره بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على

يكون سبباً في جعلها مبدأً لا يكفي وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدأً للسفر مثلاً الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخرى مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسمة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ في فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسمة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامتثال بالحديثين متحدة بان يكون امتثالهما معاً باللسان مثلاً لأن أحدهما باللسان والآخر بالحنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذي يقتضيه صنيع الخيالي فانه جعل في تعقيب التسمية بالتحديد امثال الحديثين وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امتثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمناً له وان البسمة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفى في امتثال الحديثين بالبسمة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ما ذهب اليه ابن الحاجب لقال في افتتاح الكتاب بالبسمة والخطبة بالحمدلة امتثال الحديثين وبالجملة ما ذكره الخيالي في الجواب الاول والثاني منع للمقدمة الاولى محصله لان لم أن البدء في الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ماعده لم لا يجوز ان يكون فيهما معنى الابتداء العرفي أو هو في أحدهما حقيقي والاخر أضافي وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لان لم أن الباء في الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملابسة ولم يقل الحنثي كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لمرتين مرتين أصلاً فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهى لانه مبنى على اعتبار

الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي فإقيل الأولى ماضيه قول أحمد بناء على زعم أن البدء لا يكون لغة بمعنى التصدير من بناء الفاسد على الفاسد فتأمل قوله وهو لا يتصور بالامرئ أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اختاره المحشي لا يتصور بالبسملة والحمدلة معا وإنما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد فإن الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى أحدهما فما قيل أن هذا يرجع إلى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل باحد الحديتين يفوت الخ) أفاد بهذا أن معنى تفارض الحديتين عدم إمكان امتثالهما فلا حاجة إلى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحديتين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبان ومن شرط التناقض الاختلاف إيجاباً وسلباً لانا نقول يتحقق التعارض أيضاً بأن يكون احدي القضيتين مساوية لقيض الأخرى أو أخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم الحديتين لا منطوقهما غير صحيح لانه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد التقيضين مستلزماً لكذب الآخر وما هنالك كذلك لأن إيجاب أحد الابتدائين يجماع إيجاب الآخر إذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد الابتدائين لا يجماع مباشرة الآخر فتأمل (قوله يعني أن المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ما قال في المغرب بدأ بالتىء إذا قدمه لكن إذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ماعده كان ابتداء حقيقياً كأنه حقيقة الابتداء وإذا أخذ بالقياس إلى بعض ماعده كان ابتداءً إضافياً أى بالإضافة إلى ذلك البعض وإذا أخذ بالقياس إلى شيء ما قطع النظر عن كونه جميع ماعده أو بعضه كان عرفياً نسبة إلى العرف العام لانه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شيء من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر إلى العرف فنسب إليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والإضافي والعرفي كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهمل (٣٠) قوله وهو ذكر الشيء قبل المقصود ليس معناه أن الابتداء العرفي مأخوذ

بالقياس إلى المقصود والاكاف	إن الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرئ فالعمل باحد الحديتين يفوت العمل
أضافياً بل المراد تعين ظرف	بالآخر (قوله قد فوجع اما بحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد بالابتداء في الحديتين العرفي
الابتداء العرفي ليتضح كونه	وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمر متعددة من التسمية
أمراً ممتداً فحوله قبل	والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه أن ظرف الابتداء يكون من حين الشروع إلى التمسك بالمقصود فلا ابتداء في الحديتين يحتمل أن يكون إضافي حقيقياً فقط أو إضافياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بماعداً الأول لأن مناه كما علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الخيالي فيما قل عنه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديتين عرفياً أو حقيقياً في الأول إضافياً في الثاني انتهى فاقصر الخيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الاحدي عشر لمكونه بصدده تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع إلى أحد الدفيعين المذكورين لا إلى الثاني فقط كما توهم وأن مراد الخيالي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقرينة قوله كما هو المشهور وأن كان دفع التعارض لا بتقيده كما علمت فتأمل (قوله وغيرهما) كالنشهد والصلاة وبيان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيق وفي الإضافي من حيث هو إضافي لانه الماهية لا بشرط شيء وهي تجمع الماهية بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الإضافي بالحقيق فانه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهمل بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد يتحقق الخ دفع ما قيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة عن الحمدلة وهو باطل وحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو إما يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة أن لم يوجد مقتضى للتقيد أو مانع من اعتبار الإطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والاجماع والمانع مخالفتها ولك أن تقول الخيالي بصدده دفع التعارض بمنع ما أنبى عليه من المقدمتين لا بصدده تحقيق المراد من الحديث على أنك قد علمت مما أشرنا إليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الأربعة حيث يكون كل واحد منها من قبيل السند الأخص كما لا يخفى فإبطاله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ما قال الخ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعني ان ما قاله الفاضل الحلبي وان كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تاخير البسملة لكن لا حاجة اليه حيث علت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصرح المنقول عن الحلبي فيما تقدم كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلاك حكم عليه بالفساد قلت عبارة الحلبي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لا يلزم متابته فيه وبالمجمل ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فاقيل انه فاسد اذ لا يبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلاً اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدها على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا انتهى جزاف من القول منشأه الغفلة عن الفرق بين الاضافي والعرفي وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعني ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لا يحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة) قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو استبعاد فأمكن لا يصار الي غيره فائدة للتخصيص انتهى وانت خير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوام الاربع فتأمل (قوله اذ المناسب حينئذ أن يقول الخ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بحمل الابتداء في الحديثين اضافياً وبطل ما أشهر في دفع التعارض من جملة في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة اضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتى (٣١) جزئه وهو بهذا المعنى لا يتحقق بالبسملة

ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل إنما يتحقق بأول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاماً على

الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعده وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس

السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحصله أنا لانسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتى جزئه لم لا يجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعده من الامور المفارقة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس يلزم في طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعده من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا أنه حينئذ يكون نظيره ما اعتبروه في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر ونفيه عن جميع ماعده من الامور المنفصلة فعنى قولك إنما حسن زيد ثبوت الحسن لزيد ونفيه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر نفيه حتى عن اجزاء زيد ككذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعاً نعم لو قلت إنما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع أجزائه الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبر الابتداء نسبة بين اجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعده حتى عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفاً للابتداء الحقيقي لا ينافي أن أول اجزائها طرفاً للابتداء الحقيقي آخر كما ان اعتبار القرآن بتمامه طرفاً للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من أجزائه بقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الوجود قيل لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للاتصاف والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء ملتصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي بأول اجزاء البسملة ولا لصوقه به أولاً وبالذات انتهى قلنا لمعنى بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدرأ

أي سابقا على جميع ماعده بالمعنى الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جمل الباء
للإصاق فقد أوردناك فيما سبق أن باء الإصاق هي التي تدل على التصاق أحد الممولين بالآخر في زمان العامل سواء التصافي
نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مروت يزيد وظاهران البسمة هاهنا لا تنصق بالمبتدئ في زمان
الابتداء الحقيقي بل الذي ينصق به أول جزء من أجزائها في أن بعضهم ذكر أن حمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي
مبنى على كون البسمة جزءا من المبتدأ وإذا لم تكن جزءا بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة وأما
البسمة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا أضافيا إذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدئ حيثذ والكلام في الابتداء بها انتهى وقد
أوردناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسمة مثلا أن تقع البسمة أول متعلق لذلك الشيء أن كان مما يتعلق بها فإن لم يكن
مما يتعلق بها فعناه سبق البسمة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها فقولك ابتداء التأليف بالبسمة أن لاحظت تعلق التأليف بها
فعناه أن البسمة أول متعلق للتأليف وإن لم تجعل التأليف متعلقا بها فعنى ابتداءها سبقها عليه وهو ابتداء حقيقي وكأنه اشتبه
عليه ابتداء التأليف بالبسمة بالشروع في التأليف فإن الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية
الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى أن كل أمر الخ) اعلم أنه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت
الأمر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلة في على تقدير جمل الباء للاستعانة تحتل الظرفية والسببية كجعلها
صلة كما ينه والاولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما إذا جعلت البسمة والحمدلة واسطة في بدء أمر
بأن قصد ذلك بهما من غير أن (٣٢) يكون الأمر سببا في جعلها واسطة في بدئه لاعن الاستعانة بهما في بدء أمر

معنى القصر الحقيقي والإضافي فلا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع إذ
الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون
بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما أن أضاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى
ماسواه لا ينافي أن يكون بعض سوره أبلغ من بعض (قوله ولك أن تجعل الباء الخ) يعني أن المراد
بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله ومحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو
للاستعانة فيصير المعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون أجزم

من غير أن يقصد ذلك إذ
لا يتحقق جعلها واسطة
في بدء أمر إلا حيث
يتحقق القصد فقوله في
الحديثين لا يبدأ أن كان
من المعنى الأول وجعلت

في سببية قدرت في أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع
بسم الله وبالحمد لله لا قول فيه المذكور إذ المقيد في الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما
هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسمة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما
فهو أقطع وإن جعلت في ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسمة
والحمدلة واقعا فيه فهو أقطع وإن يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسمة
والتحميد فهو أقطع وإن كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار إليه المحشي وجعلت فيه سببية فتائب الفاعل ضمير هو المفعول الأول
والثاني محذوف مع الباء المجارة له ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى البابين وإن جعلتها ظرفية تعين ثريل الفعل منزلة اللازم
فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه إذ لا معنى لقولك بدأت الأمر بكذا فيه أي الأمر سوا جعلته متعلقا بالفعل أو محذوف
قيدا له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وإن كان يبدأ من المعنى الثالث كان المفعول موقرا مع الباء
المجارة له ويصح التصريح به فإن جعلت في سببية كان نائب الفاعل قول بسم الخ لا قول فيه أذهو قيد للاستعانة لا البدء على نحو
ما تقدم في الاحتمال الأول وإن جعلت في ظرفية صح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الخ من غير حاجة إلى تنزيل
الفعل منزلة اللازم وجميع ما تقدم يأتي على احتمال أن تكون الباء للملاسة غير أن السببية عليه تجعل احترازا عن صورتين فإن
ملاسة البسمة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلها مبدءا وغير خاف
عليك أن البسمة والتحميد على تقرير الاستعانة اتما هما واسطة للبدء بما تقع البداية به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسمة

والحمدلة وما يتبعها ولا شك ان البدء بول جزء بدء حقيقى فما قيل الظاهر ان الابتداء على جعل الباء للاستعانة أهم من ان يكون حقيقياً أو غيره اذ ربما يكون هنا بعد التسمية والتحميد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً فلا ضرورة في حمل الابتداء هنا على الحقيقى انتهى لا يحصل له قائل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئبض تقول أض يئبض أيضاً مثل باع أي رجع بمعنى أرجع الى الحكم بجواز ان يستعان في الابتداء بأمر متعددة من البسلة والتحميد والصلاة والسلام على آل والأصحاب بعد أن حكنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفضل ذلك أيضاً معناه أفضل عوداً الى ما تقدم فما قيل قوله أيضاً أي كالأستعانة في الأمور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والحبر واليد فأتضح أمر التشبيه ويجوز ان يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكشف والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتبشيره الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعاً له انتهى دغدغة لاداعي اليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخياطى يتضمن أمرين الاول صحة ان تكون الباء في الحديثين للاستعانة وأشار له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين وأشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بأمر الخ والخشى ذكر اعتراضين على الاول يريد دفعهما وسيدكر اعتراضاً على الثاني بقوله قيل فيه نظر ومحصل الاعتراض الاول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلطف بالبسلة والحمدلة جزءاً مقصوداً من الفعل المشروع فيه والتالى باطل وجه الملازمة أنه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء اذ لا يكون جزء الشيء الاصل واسطة لابتداء وجود الشيء لان التلطف بالبسلة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدماً عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء * لا يقال سيدكر الخشى عن السيدان البسلة ليست آله حقيقة بل ترجع الاستعانة بها الى معنى التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به الخشى

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمر متعددة فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضاً بالتسمية او التحميد بل بأمر آخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسلة جزءاً من المبتدأ اذ لا يجوز لاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آله له ويمكن أن يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه

(٥ — حواشى المقائد اول) واسطة في الايتداء والتبرك موقوف على التلطف بالبسلة فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسلة والحمدلة أي التلطف بهما وقوله اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله اذ لا يكون جزء الشيء آله أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل ان المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيء من البسلة والحمدلة جزءاً منه وان كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا إنما يسلم في الآلة الحقيقية كآلة التجار مثلاً لا مطلقاً ولا آلية هنا حقيقة كما سيدكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لا منع في أن يكون التحميد جزءاً من المبتدأ وأي استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نبيح الاستعانة بالجزء في الكل وانما تمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان التالى فلانا نقطع بان البسلة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالأبتداء بهما في غيره كما تقدمت الإشارة اليه من الخشى (قوله ويمكن أن يلتزم ذلك الخ) محصله لانسلم بطلان التالى وما ذكرتم في يانه لا يفيد فان غايته أن قراءة البسلة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ما عداهما وهى المبتدأة ولا تمنع تسمية ما عداهما كل القرآن على المجاز فما قيل كنى في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحميد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراد الخشى في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالأولى أن يقول الخشى هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منها جزءاً من المشروع فيه لانه يستلزم الابتداء باحدهما وهو يفوت الابتداء بالأخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن النصي نحو ما سيأتي في الملازمة وبما سيدكره جواباً عن القيل فابقاء كلام الخياطى على اطلاقه ليم حالة الجزئية وغيرها لا يحيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساده حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه الثبات الى اعتبار

البه صله متبه (قوله ويلزم ترك التأدب الخ) عطف على يلزم الاول اشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزم ترك التأدب مع الله تعالى والتالى باطل وجه الملازمة ان باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل ومنفعلة في وصول أثره اليه أو هي الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل اذا قلنا بشمولها ياء السببية فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم الله تعالى آلة أي واسطة فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة اليه أعني الفعل لا يقال انما يلزم ما ذكر لو قيل بالله أو بالرحمن مثلا *قلت قال السيد في حاشية الكشف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر هنا أيضاً اسمه لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد أن الاستعانة بجميع اسمائه تعالى انتهى *ثم أعلم ان هذا الاشكال على تقدير تمامه لا يضرنا في دفع التعارض لاندفاعه بحمل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة اذ مبنى التعارض على ان الباء في الحديثين صلة ومنه تعلم أنه يندفع أيضا بحمل الباء في أحدهما صلة وفي الآخر للملازمة وبجعلها في أحدهما للاستعانة وفي الآخر للملازمة ثم ان بيان الملازمة بما تقدم وان كان مشهورا لكن في النفس منه شيء فانه لا يلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس الى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد اليه بالذات وجعل الاسم وسيلة اليه ان يكون مبتدلا في ذاته لا يتعلق به القصد بالذات أصلا فرب وسيلة تكون في ذاتها خيراً من المتوصل اليه الا ترى ان الأيمان رأس العبادات وأساسها ومع ذلك يقصد لاجل العبادات ضرورة جعله شرطاً لها ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالى وبالصبر والصلاة نعم هذا انما يتم في الآلة التي لا يتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقدم ولكن (٣٤) لدلالة لباء على خصوصية تلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد

الخ) محصله جواب يمنع الملازمة فان المحذور انما يلزم لو كان المتوصل به الى الفعل حقيقة اسم الله

البيان ويلزم ترك التأدب في اسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في أن الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر

تعالى وليس كذلك فان المتوصل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك باسم الله أي ببركته فضمير يتوصل اليه يرجع الى وان الفعل وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الخ ما قلناه المحشى وانت خير بان هذا الجواب يلتحق بالجواب المشهور من ان باء الآلة لها جبهتان في أنه لا يجدي نفعا اذ الشيء الذي يتوصل ببركته الى أمر لا يكون مقصودا لذاته أيضا بل يقصد لتحصيل البركة المتوصل بها فالتمويل على ما ذكرنا (قوله وقد رجع الخ) أي السيد يعني ان باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلا عن عدم صحتها فهو تأييد للجواب وقوله فهو أي حمل الباء على الاستعانة وقوله من هذه الحيثية قيد لا ولوية لا تميل لها لاستفادته من التفریع وأشاوبه الى ان باء الملازمة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسباب في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال. ولهذا قال في الكشف ان باء الملازمة أعرب أي ادخل في لغة العرب وأنصح وأبين (قوله قيل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد على دعوى استلزام حمل الباء في الحديثين على الاستعانة دفع التافى بينهما والفائل حسن جلبى ومحصله أن هذا التوجيه انما يفيد عدم تافى الاستعانتين في الابتداء لان الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمر متعدد تقدم عليه ويتقدم بعضها على بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استعينوا بالبسملة والحمدلة في الابتداء صح ما قاله المحشى ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء في حال الاستعانة بهما للاستعانة بهما في الابتداء فحصل الكلام في التعارض الابتداء بالشيء مستعينا بأمرينا في الابتداء به مستعينا بآخر اذا كان الامر ان المستعان بهما لا يتحققان في آن واحد والامر ان هنا في الحديثين كذلك لا يجتمعان في آن فان الابتداء بالشيء اذا تحقق في حال الاستعانة بالتسمية أعني زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة أعني التلفظ بها وبالعكس فاذا كانت الامور المستعان بها تحقق الاستعانة بها في آن واحد كالاستعانة في ابتداء الكتابة بالقلم وباليأس وبالدواة وبالبسة أو الحمدلة لا اشكال في إمكان تحقق الابتداء بالشيء في حال الاستعانة بهما

الامور فا ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ إنما يغيد عدم توافي الاستعانة بأمر متعددة على الابتداء ولا كلام لنا فيه وإنما كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان ان الابتداء مستعينا بأمر يتألف الابتداء مستعينا بأمر حيث ان الامرين لا يحققان في آن كما ههنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر ان الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال تفتقر بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسلة والمطلدة دائرة على التلطف بهما ومنه يتبين أيضا ان حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم امكان امتثال شيء من الحديثين فيما اذا كان الامر المشروع فيه مما يشغل الفم كالاكل والشرب والقراءة اذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل ان مبني السؤال على أن البسلة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاتيان بالبسلة في حال الاستعانة بها فهموع عدم الضرورة الداعية الى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزءا منه وفاسد أيضا اذ قد علمت انه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزءا منه وبقرار كلام المعارض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل ان سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا ما ذكره انتهى فانه مبني على ان قول المعارض وان لم يكن بين الاستعانتين تواف تسليم امكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت تقرير الاعتراض قائل (قوله لانسلم ان الابتداء بشيء الخ) محصله منع ما مبني عليه النظر من ان الاستعانة بالبسلة دائرة على التلطف بها كما سيوضحه بقوله (٣٥) ولو كان الاستعانة في آن التلطف فقط

يلزم الخ بل الاستعانة بها
استعانة ببركتها كما قدم فحينئذ
لانسلم ان الابتداء في حال
الاستعانة بها إنما يكون في
آن التلطف بها حتى يلزم انه
لا يكون في آن التلطف بالتحديد
وحتى يلزم انه لا يمكن
الابتداء بشيء يشغل الفم
في حال الاستعانة بالبسلة

وان لم يكن بين الاستعانتين تواف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلطف بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس * أقول لانسلم ان الابتداء بشيء باستعانة بالتسمية يوجد في آن التلطف بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحديد اذ ليس الاستعانة بها الا الاستعانة بالترك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلطف فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسلة مستعانا بها لعدم وجود التلطف بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض نوح ان الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان

بل يصح ان يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن التلطف وبعبارة كما اذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فان كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلطف بالبسلة فان الاستعانة بها تستمر الى تمام الامر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فاقيل هذا الجواب مبني على ان تكون التسمية جزءا من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى ان لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا اذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحديد في آن التلطف بالتحديد وكلا الامرين خلاف ما صرح به المحشي سابقا فالصواب اسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة بالتسمية يوجد في آن التلطف بل بعده كما هو الواقع انتهى غير وجهه * واعلم ان كلام المحشي مبني على النزول من تسليم الحالية والا فهي غير صحيحة فان الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسلة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لثبوته متعلق ببدا لا مستقر متعلق بمحذوف حال قائل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي وسيدفعه المحشي بنظر ما ذكره ههنا (قوله واجاب المحشي الخ) محصله تسليم ما مبني عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمبني الابتداء في حال الاستعانة أنه يبدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وإنما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فقولنا مستعينا مؤول بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من أنه يجتزم جواز جازع زيد

راكبا اذا ركب أمس وجه اليوم وقول الحثي لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتي تكون توجيها للحال مع انه سابق على عامله فتأمل فاقيل جواب الحثي المدقق عين الجواب السابق مالا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله) فالابتداء محمول في كليهما (الح) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره وبالسمة حينئذ تحتل أن تكون جزءاً كالمدة انتهى وقد علمت ما فيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار السمة جزءاً على هذا الوجه (قوله) أي لو بدئ ذلك الامر (ولا يكون الح) أشار بهذا الى أمرين الاول أن باء الملابس هنا لاقادة اتصال أحد الممولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء اشتراكاً في نفس العامل أم لا والثاني أن مرجع النفي في الحديث القيد أعني ملتبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله ملتبساً لا بقوله الابتداء (قوله) دفع لاعتراض مقدر أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع فإن الظاهر أن قوله (ولا يخفى الح) على نعت قوله سابقاً ولا شك أن الاستعانة بالح مجرد بيان ستلزام جمل الباء للملابسة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم وعصمه تلبس المبتي أو المتبدا حين الابتداء بالسمة والمدة محال وكل ما كان كذلك لا يندفع به التعارض أما الصغرى فدليلها قياس من قيل المساواة بأن يقال التلبس بهما حين الابتداء (٣٦) انما يكون بذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبتي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله) أو للملابسة (الح) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ ملتبساً باسم الله وبمحمد يكون أجزم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر (ولا يخفى الح) دفع لاعتراض الامر ملتبساً حين الابتداء بهما يكون أجزم وأقطع (قوله) ولا يخفى أن الملابس (الح) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معاً محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون ملتبساً بالتسمية ولو عكس لا يكون ملتبساً بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابس معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الامر المتبداً ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء قبل

وأما الكبرى فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتدأ حين ذكر التسمية (الح) وتقريره ظاهر (قوله) وحاصل الدفع أن (الح) أعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى أن باء الملابس تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد الممولين للمجرور في نفس

ذلك

العامل وان لم يقرنا في زمانه نحو خرج زيد بعشيرته

اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً وتشمّل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وان لم يصطحباً في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافراً وباء الاتصال تستعمل للدلالة على التصاق أحد الممولين للمجرور في زمان العامل وان لم يلتصقا فيه سواء اتصال الممولين على وجه المقارنة أم مجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن باء الملابس هي باء المصاحبة والمصاحبة أعم من الاتصال والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغرى المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضرنا وان أراد التلبس الذي هو معنى باء الاتصال منعا الصغرى قوله لان التلبس بهما أي حين الابتداء انما يكون بذكرهما معاً منعاً فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله) يشمل الملاصقة بالشيء أشار بهذا الى أن الباء في قول الحثي وقوع الابتداء بالشيء باء الملابس وهي متعلق العموم في قوله تم وقوله بأن يكون ذلك الشيء جزءاً بدل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملابسة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء أي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر (الح) فقيه أشار الى أن قول الحثي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسببية وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بأن تكون الباء فيه للملابسة وان نقل هذا عن الحثي أيضاً كما لا يخفى وما أظهر من جملة مخطوطات على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قيل الاولى اسقاطها (قوله) فيثبت يجوز ان يجعل الحمد الخ) أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزءاً وبالسمة خارجة فانك لو جعلت بالسمة جزءاً أو قدمتها سواء جعلت الحمدلة جزءاً أم لا كان أن الابتداء هو أن التلفظ بالباء من باسم فلا يكون أن الابتداء أن التلبس بهما وأن أخرت بالسمة مع جعل الحمدلة جزءاً أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وان لم يجعل الحمدلة جزءاً مكن أن يكون أن الابتداء أن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه مما قيل يفهم منه أنه لا يحصل الامتثال إذا لم يجعل أحدهما جزءاً وجعل كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله) فيكون أن الابتداء الخ) واتحاد الآتين يستلزم المقصود أعني تلبس مبتدى بهما في حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع محبة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وان كان تلبسه بالمحذير أعني فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله) أما التلبس بالتحديد الخ) أي أما تلبس المبتدى من حيث أنه مبتدى حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآتين وأما اتحاد الآتين لأن ابتداء الأمر الخ) وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن أن الابتداء يكون أن التلبس بالتحديد فاعترض بأن الأظهر ترك قوله لأن أن الابتداء الى قوله لأن ابتداء الأمر الخ) إذ هو من قيل تعطيل الشيء نفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله) وأما بالتسمية فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية وإن حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى أن تلفظ همزة الحمدلة ما لم يفصل أجني فقي أن تلفظ همزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاتصال بالسمة بالحمدلة بحسب اتصال الآين بالآن واتصال آن آخر التسمية بأن همزة أنما يتحقق عند التأخر (قوله) قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أن المحشي قول أحمد (٣٧) اختار في توجيه كلام الخياطي

بذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيثبت يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدى بهما أما التلبس بالتحديد فظاهر لأن أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزءاً منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما أن أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه أن كل واحد من التسمية والتحديد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه أن كون الملازمة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع أن الظاهر أن المقصود من الحدتين على تقدير

وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد هنا المعنى الثاني لا الاول فلي هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر الحمد بل أن ذكر همزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن أنه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالسمة لأن الحمدلة متصلة بالسمة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما شيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمدلة لأن أن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه أن كون الملازمة الى آخر ما نقله المحشي فانت رآه يعترض على المتصدي في توجيه كلام الخياطي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصار على الاعتراض الاول الذي يوجه على بيانه أو عدم العرض في البيان لكون الملابس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شعري كيف أتى هذا على المحشي مع وضوح الهمم الا أن يكون قد قصد به الإشارة الى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني لا يضر المتصدي لا مكان أن ما ذكره في التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بجعله المبتدى مثلاً كما جرينا عليه قدبر (قوله) محل بحث) وجهه ما وقع في كلامهم من التصريح بأن باء الملازمة هي باء المصاحبة ولا شك أن المصاحبة والاتصال وإن اجتمعا لكن بينهما مغايرة جزئية (قوله) مع أن الظاهر أن المقصود الخ) محصله أن باء الملازمة وإن صح أن تكون للملازمة الفعل بالجرور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ما عدا الاول لأن مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الآتم وهذا إنما يكون بملازمة الشروع فيه بتمامه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلاً وتوقف هذه الملازمة على وجود الاسم في ابتداء الفعل وود الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الأمر ذي البال حتى ترجع اليه الملازمة وليس مبنى هذا

الاعتراض ان باء الملازمة لا تكون للملازمة الفعل بالجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرة اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهر المقصود الخ ولم يقل مع أن الملازمة على تقديرها هي ملازمة المبتدي أو المبتدأ فما أحيب به عن المدقق من أن التحاة وصاحب التلويح صرحوا بأن معنى قولك مررت بزيد الصفت مروري بمكان يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملازمة بين الفعل والجرور اذ الالتصاق نوع من الملازمة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق ولله در الحنفي حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأجابه بما سترى (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل الماشروع فيه الذي تقع المجلدة جزأ منه فلازمة للحملة من ملازمة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فتكلف في بيان الملازمة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والمجلدة جزئى والمغايرة بالسكينة والجزئية كافية في صحة الملازمة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء وترد لمعان أحدها الالتصاق. ويقال الانزاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالتصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر ما نقله الحنفي فتعييره عن باء الالتصاق بياء الملازمة اشارة الى أن الملازمة من قبيل الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للالتصاق كما صرح به للكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلازمه زيد فحصل الردان المراد من باء الملازمة هنا باء الالتصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد الممولين بالجرور سواء كان مع صاحبة أم لا فالتلويح المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى باء الالتصاق بل الى الاستعمال فان حصلت مع فعل لازم لا يتعدى

<p>الملازمة ملازمة المبتدي أو المبتدأ بهما لا ملازمة الابتداء بهما * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للافية قال أصحابنا باء الملازمة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت قيد مباشرة الفعل للمفعول نحو أمسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان مباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فلم ان باء الملازمة تستعمل</p>	<p>الابها فانواع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى التلويح واحد أعنى اتصال أحد الممولين بالجرور في زمان العامل كما أرشدناك الىه فقول</p>
--	--

بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالتصاق وكلام المدقق في باء الملازمة فلا يندفع بحجة بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تبينا الشرح المذكور فلم نجد فيه ما نقله الحنفي لافي باب حروف الجر ولا غيره فلعلى ما نقله الحنفي كان بهامش الشرح منسوباً الى السيوطي فليحذر (قوله اذا كانت قيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان مباشرة منك أى للمفعول وقوله من غير مباشرة أي من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت بزيد فان باء الالتصاق تدل على التصاق الفاعل بالجرور واقترانه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل للمفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلاً وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام الحنفي أولاً صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل للمفعول احترازاً عما اذا أمسكت عمر أفزمت منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيدا وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان مباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل للفعل احترازاً عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وأمساكك فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين وأشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير المباشرة أي بقسميها كما اذا أمرت شخصاً بامساك عمرو ولم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشر فان الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم أمر لامسك انتهى وأنت خير بان كلام الحنفي ليس صريحاً في شيء مما ذكر لا مكان تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تقتضيه باء الالتصاق هو ارتباط أحد الممولين بالجرور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفعل باشر المفعول في المثال الاول والفاعل باشر

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من المسوك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباه لا يصح تمديد الفعل فيها الى المفعول بنفسه أيضاً إلا بارتكاب الحجاز ولا كلام لنا فيه فإن المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباه وتركها بيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحشي من غير مباشرة حيث صورته بما أتى فيه المباشرتان عجيب بعد تصريح المحشي بأن الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جملة الشرط كليهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره في التصور فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعمره اذا نزعته يندك ماعليه ومررت بمكان يزيد وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا توهم ان المعنى الاول أعني الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التوزيع راجعاً الى اختلاف المعنى كما بهناك فتنبه (قوله وأندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به باه الملازمة ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباه كما في قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وإن كان له مفعول وجب ان يكون صدور عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرخي في حال ارتباطه بأدواتها والسرفيه ان باه الملازمة تعلق بمحذوف حالاً فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظهره وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزءاً إذ لو كان كذلك لكان

بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت يزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت يزيد فاندفع البحث الاول وأندفع ما أورده بعض الفضلاء ان باه الملازمة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بالجرورها ومن اليبين المكشوف ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت في أمسكت يزيد من أن المجرور فيه عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن تلبس المبتدئ لا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدئ والمبتدأ ملايس بالابتداء والابتداء ملايس بهما فكانا ملايسين بهما واعلم ان ما ذكره

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتدئ الخ) ياتى لترتب الاندفاع على المنقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالاً من الجرور في قوله ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالجرور حتى يكون المعنى ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالجرور يأتي وقوع الابتداء متلبساً بالجرور حال كونه جزءاً من المبتدأ فنقول غاية اعتبار الجرور اول اجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالجرور وهذا لا ينافي اعتبار الملازمة فان قولك أمسكت يزيد باؤه للملازمة والمفعول فيه عين الجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالجرور ولا نعلم ان باه الملازمة تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالجرور بل هي لارتباط أحد الممولين بالجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرخي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقا بأحد الممولين في حال التلبس بالآخر وإن كان حالاً من الابتداء بالجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالجرور حال كون الابتداء بالجرور جزءاً من الابتداء سلمنا انه ياباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته إلا بمد تمام جميع اجزائه ولكننا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالمبتدئ وهذا جواب يمنع ان مراد الخيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدئ الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لا ينافي الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدئ مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدأ متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالمسألة والمحمد بالمبتدئ أو المبتدئ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملابس في كلامه بالفتح (قوله واعلم ان ما ذكره الخ) هذا اعتراض من المحشي على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما في

من التكلف بل لاجابة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبنى على حمل الملابس على حقيقتها أعني التلبس بذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل المشروع فيه فا ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبنى على خلاف المقصود لا يقال لاسلم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لا ضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو حملت الملابس على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث المدة الا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزءاً منه بأن كان من جنس المقروه بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشي هذا يمحذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الحيايى بمثل ما دفع به المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنبيه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً محصله ان توجيه الملابس بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيها اذا كان الفعل من جنس المقروه اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ جزءاً لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ما تضمنه كلامه سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرداً في جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله مورد هما اعتبار الجزئية كما ان الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء الخ مورد ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورد أيضاً اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما لا يناسب ما هو المقصود من حمل الباء على الملابس دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشف اذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملازمة (٤٠) جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا حملت داخلة على الآلة انتهى فتصوير

المحشي انما هو على تقدير أن يراد الملابس الحقيقية أما اذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى * ثم اعلم ان وجه الملابس انما يجري فيها اذا كان المبتدأ بما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابس أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لا يجعل جزءاً لثلاث يفوت التعقيب لجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتين بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملازمة بهما ان الابتداء	المعتز كلامه في البسملة انما هو على سبيل التمثيل فان المقصود من التلبس بالمدة مصاحبتها في تمام الفعل فكان المناسب للمحشي ان يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله على
---	---

ان استلزام الجزئية الخ كما لا يخفى قائل (قوله ولا مدخل في هذا) أي التبرك للجزئية فيكون واقع الخروج أياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متافيان فدخلية أحدهما في التبرك توجب اياه الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشي المدقق الخ) اعلم أن المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقاً قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملازمة واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله عنه المحشي وهنا وعند الكلام على جواب الحيايى قال ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه ومحصله ان شمول الملابس لذكر البسملة قبل الابتداء مبنى على أن معنى ملازمة الابتداء بها أن المبتدئ في الفعل كان قد تلبس بالبسملة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة للملازمة لا بالنسبة للملازمة لا بالنسبة للملازمة لاحتكاك اعتبارها جزءاً فان الملازمة عليه تكون حقيقية فما نقل عنه من انه لا حاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملازمة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين يعني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الحيايى بأن قوله بلا فصل لا حاجة اليه حيث ارتكبنا هذا التأويل الذي لامناص عنه بناء على أن الملازمة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تقرير كلام المدقق وهو مبنى على اعتبار الملازمة بالقياس الى المبتدئ كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملازمة للبسملة فان محققهما انما يكون بعدها وقول المحشي لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملازمة بهما بالابتداء زيادة على عبارته لا حاجة اليه بعد التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

وقوع الملايسة بهما قبل الابتداء معنى لكون الابتداء ملايساتهما انتهى ففيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملايسة هي ملايسة المبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصله أن كلام الخيالي يدل على أن اتصال الشيء بأخر من غير تخلل ثالث من الملايسة وحيث أنه لا مانع منه كما علمت من كلام السيوطي فلا وجه إذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بأن قوله بلا فصل لغو لاحاجة اليه ولبعض الناظرين هنا تخطيط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أى يمكن تقرير كلام الخيالي بغير ما ذكره المدقق بحيث يكون الملايسة معناها المصاحبة بأن يراد من الآن في قوله فيكون أن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في الكل بناء على أن الزمان مركب من الأتات كما صرح به المحشي هنا والتحقيق أن الآن حد مشترك بين أجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من الزوم وإنما كان زمان لا ابتداء زمان التلبس بهما لأن الآن الابتداء أن التلبس بهمة المجدلة وهو متصل بأن التلبس باخر البسمة الذى يعتبر تلبسها فإذا اعتبرنا هذين الآنين جزئى زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بينه زمان الابتداء ولا معنى للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذى فيه الابتداء) قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آتى على أن هذا القول مئاف لقوله لأن الآن الابتداء الذى هو بينه أن التلبس بالتحديد لأن ذلك القول صريح في أن الابتداء آتى انتهى وقبه أن اعتبار الشيء الآتى زمانياً بمعنى واقعه في زمان لا ينافي كونه آتياً بل لا ينافي كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقوله وبه واما المتأني لكونه (٤١) آتياً أن يكون زمانياً بمعنى انطباق

الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به (قوله لكن قوله نعم الخ) أى الخ اما أولاً فلما ذكره في توجيه ابائه عما ذكره المدقق من أنه يدل على أن الملايسة قسمان أحدهما الاتصال من غير فاصل ولا

وقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملايسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملايسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله أن الابتداء أن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا أن الآن الابتداء الذى هو بينه أن التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذى هو أن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين وهو بينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم الخ يأبى عن هذا التوجيه أيضاً (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحيد) يعنى أن الباء في قوله بجلال ذاته آلة لا يصل معنى التوحيد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سوا كان

(٦ — حواشي العقائد أول) مصاحبة فلا يصح توجيهه على ان التلبس مناه المصاحبة وأما نالها فلان كلام الخيالي صريح في جمل ذكر البسمة قبل الابتداء بلا فاصل ملايسة للابتداء ولا معنى لكون الشيء قبل آخر الا أن للمتقدم زماناً يفاير زمان اللاحق ضرورة التمايز بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد اللهم الا بتكلف بسيد وللإشارة الى ان الاباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيان (قوله يعنى أن الباء في قوله الخ) اعلم ان لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعنى الحرف الذى يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه الى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهب بزيد أو دل على خصوصية كالاستعلاء فى على والتجاوز فى عن والظرفية والملايسة والاتصاف الى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملايسة والاستعلاء مثلاً وإذا أطلقت الصلة في مقابلة الملايسة مثلاً أريد منها المعنى للاخير ومقتضاه ان تكون هنا لحظ التعدية ولما كان هذا مخالفاً لما تشعر به عبارة المحشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج الى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ما قابل به الملايسة وهى ما توصل معنى الفعل أو شبهه الى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملايسة كالظرفية أو تمحضت لمعنى التعدية وهذا المعنى أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره ان المراد من الصلة ههنا معناها اللغوى كما أشار اليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته به وبهذا ظهر سر قوله يعنى وأندفع عنه ما قيل لا يصلح كون الباء للظرفية حين كونها لا يصلح الذى هو معنى التعدية اذ تغاير المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهى فان مبناء على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا انما اجيب به عن هذا القيل من أن مراد الحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لقواً لاجين كونها للإيصال فيكون هذا توجيهها آخر لعبارة الشارح غير ما ذكره الحياي من بناء الفاسد على مثله (قوله كما يشعر به عبارة الحشي) أى عبارته المتقولة عنه فيسأني حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معنى الإصاق أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الإصاق انتهى فانه يفيد ان المعنى الاول في المتقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعنى الثاني هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما أشار اليه فيما نقل عنه انتهى وهى مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة الحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لا شعاع لهذا القول حين كون الباء للإيصال والتعدية بكونها للظرفية بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للإيصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية انتهى فانه مبنى على أن مراده عبارة الحشي في قوله فعنى التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لا للظهور فضلاً عن لزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعنى ان يكون مطابقاً حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة في موقع الباء كان مشعراً بأنها للظرفية (قوله أول الإصاق) أراد به معنى التعدية المحضة كما في ذهب يزيد وسطوت بعمرو بناء على ما قيل إن الإصاق معنى لا يفارق الباء في جميع مواردنا فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معنى المصاحبة أعنى ارتباط أحد المعمولين بالمرور في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشترت الفرس بسرجه أم لا كما في مرتت يزيد فان زيدا ليس بمار فانه بهذا المعنى معنى باء الملابسة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الحياي (٤٢)

لاحتمال الملابسة لان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة الحشي أو للإصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتفرده فعنى التوحد بجلال الى تكلف اذ هي عليه

بمعنى الاستقلال كان التوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وأنت خير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة الفعل على معنى الطلب ولذا قال الحشي المدقق واعلم انه قد يكون الفعل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتاً فالاحتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفاً لقواً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثاني فان قلت يرجح الاحتمال الاول أيضاً فان إضافة الجلال عليه فاحتمل الوجهين وفي الاحتمال الثاني فائدة الرد على المعترلة بخلاف احتمال الملابسة ولذا لم يتعرض له الحشي الخياي فيما ساقى لأن في قولك التوحد حال كونه ملابساً للذات الجليسة ملابسة الشيء نفسه قلت ممنوع فان التناير الاعتباري كاف في الملابسة بان يراد من الذات الجليسة هي من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصيف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحينية في كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعترلة حاصلة على الاحتمال الثاني أيضاً فان معنى التوحد عليه المتصيف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهى ان كانت بمعنى عدم وجود النظر ذاتاً وصفة وفلا فظاهر وان كانت بمعنى عدم اتصاف الذات أفادت الرد لزوماً لان مذهب المعترلة يستلزم اتصاف الذات كما بين في موضعه سلمنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات فان التوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملابساً بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التي هي معنى الجلال وكال صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليسة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة فلم اقتصر الخياي في البيان على الاول قلت لا طراده على احتمالي الاضافة بخلاف المعنى الثاني فانه وان صح اعتباره في اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوماً كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الاول اذ جلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام اذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتمدد سلبها

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت اشارة الى آية المراد من الصيرورة كإسآتي وفي هذا اشارة الى أن الاحتمال الثاني كما قابل الاول بما سيذكره من اعتبار الملازمة وعدمها ولنفوية الطرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الاول وفي نفيه الملاحظة دون الوجود اشارة الى أنهما لا زمان للاحتمال الاول لان من انفرد بمجال الذات أو الذات الجلية يلزم أن يكون واجب الوجود فلا يكون للغير مدخل في انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وان أمكن اعتبارها ولم يقل وان أمكننا قيل وفي إمكان اعتبارها منع وجهه أن التوحد بالجلال وان أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني الخلقين وقوله لانه خلاف الاستعمال علة لنفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ يان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم ان من نفي الاحوال يقولون الخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته الخصوصية لا لمرزائد عليه وهو مذهب الاشعري واني الحسين البصري فأنهما قالا الخالفة بين كل شخصين موجودين انما هي بالذات فليس بين افراد الانسان مثلا اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن اثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وأمام الحرمين قالوا ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أى الواجبية والحياة والعالية والقادرية التامتين وزاد أبو هاشم الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة أعني الالهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تنقسم الى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه وأبضا فمح
يجزم بالذات مع الترددي
الخصوصيات من كونه واجبا
أو يمكننا جوهرأ أو عرضا
وايضا قولنا المعلوم اما
ذات أو صفة حصر عقلي
فقلوا أن المفهوم من الذات

الذات المتفرد بمجال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضا (قوله أو الذات الجلية على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والوصاف انتهى قال بعض الفضلاء

شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نفاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضا أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركة غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتميز فان المشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتميز وتنحصر حتى تمتاز به هويتها وتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناق الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهذا الدليل هو المشار اليه بمجمل الاضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه انه اذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكمال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بانفراد ذاته من جهة جلال ذاته وكمال صفاته فاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل المتوحد بذاته فانه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقا أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر في الاحتمال الاول فائدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يخطر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالحال أن أشار الى الرد عليهم بان ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجودا وأوصافا فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من قائل انه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعا انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أى الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراخ (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على نقي المشاركة في الماهية لو أريد من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لا ينفي المشاركة في الماهية نظير ما قاله من أثبت المشاركة في قوله تعالى ليس كمثله شيء من أنه لنفي المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لامعنى حيثن الح) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة في الذات المشخصة ضرورى لسكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلزم ذكره في مقام المدح الذى يناسبه ذكر الصفات التى لها نوع اختصاص بالمدح وهذا الاعتراض وإن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون مماثلها في أخص الأوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينفي المشاركة في الماهية الكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثله شيء أو أن المراد من نفي المشاركة في الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل لحينه ولا شك أن كلا من المعنيين أسس بمقام المدح لكن ورود أدل دليل على أن المتبادر من الذات التى اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية إذ لا يحتاج عليه إلى أحدهذين الاعتبارين ويكفى أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية الكلية ويتم الرد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أى يكون للملاسة فاعل الح) يريد أن المراد من به الملاسة الدالة على (٤٤) ارتباط أحد المعمولين بالجرور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس

العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزيد لا مثل اشتريت الفرس بصرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصاً وإنما	هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجلية الماهية الكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لامعنى حيثن لوصفه تعالى بالتوحد فيه إذ كل أحد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية فمعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله) ويحتمل أن يكون للملاسة (أي يكون للملاسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لإيصاله إليه والجار والجرور ظرف مستقر حال عن ضمير التوحد فحينئذ معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبساً بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى صلة إيصال الفعل إلى مدخول الباء ومعنى الملاسة تلبس فاعله به وأنه على الأول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين وأندفع ما قاله الفاضل المحشي من أنه بقي هنا بحث وهو أن الباء لما جمعت للملاسة ينبغي أن يكون للملاسة سواء جمعت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملاسة قسمياً لكونها
--	---

جعله حالاً من الضمير لأن به الملاسة بالمعنى المتقدم لارتباط الفاعل بالجرور لا الفعل به والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها وقوله المتصف بالوحدة أى ذاتاً وصفة وفلاً كما أشرنا إليه (قوله وأندفع ما قاله الفاضل المحشي الح) هو المولى الخيالى اعلم أن بعض التحويين اختار أن الملاسة معنى تام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الاصاق حقيقة أو مجازياً فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والاصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذى أورده الخيالى جار على رأى الأول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملاسة فالذى ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغوياً متعلقاً بالتوجد أو جعلت مستقراً حالاً من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملاسة قسمياً لكونها صلة فتقوله فلا يحسن جعلها أى جعل كونها بتقدير المضاف وعجالة الخيالى فلا يحسن أن يجعل كونها للملاسة الح ولك جعل قوله للملاسة حالاً من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وإنما قلنا ينبغي الح جواب عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق إنما يجرى على ما ذهب إليه بعض التحويين من أن الحق أن الملاسة معنى تام فعبّرنا بنفي مراعاة ذلك القول وكان في التعبير دون التعبير يجب إشارة إلى الجواب عنه بأن تجري على الزاى الآخر فإن الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر أن الباء صلة الح والثاني الاصاق أى ارتباط أحد المعمولين بالجرور في زمان العامل من غير إيصال معنى الفعل إلى الجرور ولا شك أن ملاسة ضمير المتوحد بالجرور فرد من مطلق الاصاق أعني ارتباط أحد المعمولين بالجرور فيكون من قبيله وليس مغايراً له مغايرة كليهما

كالإنسان والفرس ولا شك أن الملابس التي تكون من قبيـل الالـصاق هـذا المعنى تخاير الصلة بمعنى ارتباط التوحد بالمجـرور وتكون الباء على الأول ظرفاً مستقراً بخلافها على الثاني وفي التعبير بالمـناسب إشارة إلى صحة جمل الباء سببية أو لابتداء ولكنه غير مناسب كون التوحد ثابتاً لله لذاته وبقرار كلامه على هذا الوجه يكون وافياً بالجواب الذي ذكره المحشى خلافاً لما توهمه ويندفع عنه ما قيل أنت خير بأن ما ذكره بعيد بمراحل عما ادعاه إذ لا يخفى أنه لا يلزم من كون الملابس من قبيل الالـصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقاً سواء كان صلة أو لا انتهى ولقد زل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملابس شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب أن المناسب هو معنى الالـصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قيل معنى الالـصاق ومعنى الملابس من قيل معنى الالـصاق ينتج من الأول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قيل معنى الملابس فجعله قسماً لـه ليس على ما ينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع وليس له مدخل في الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفاً بارداً يمجبه من له أدنى مسكة قاسد إذ ما ذكره في البيان من قيل الشكل الثاني وشرط اتناجه اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية الكبرى ولا يرتد إلى الأول بعكس الكبرى إذ لا تنكس الجزئية لاتصلح كبرى الشكل الأول وهذا وقد ذكر بعض الحواشي أن قوله ويحتمل أن تكون للملابسة يحتمل أن يكون معطوفاً على قوله يقال توحيد الخ بحسب المعنى لا على قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر أن الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذاً من قولهم توحيد برأيه ويحتمل أن يكون الخ فلي هذا لا كلام في حسن التقابل انتهى وأنت خير بأن هذا مع بعده فإن الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لأن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه فإن الملابس بالمعنى العام لا يناسب جعلها مقابلة للظرفية إذ الباء الظرفية بـاء الملابس أيضاً ولا يمكن أن يحجب عنه بما (٤٥) ذكره المحشى فإن الباء عليه

تكون ظرفاً مستقراً بل
يتعين أن يقال أن المراد
من الملابس محض التعدية

صلة وإنما قلنا ينبغي أن يكون للملابسة لأن الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب هنا هو معنى الالـصاق أو معنى الظرفية وظاهر أن معنى الملابس من قيل معنى الالـصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للالـصاق (قوله فحينئذ) أي حين إذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة الفعل من

من غير دلالة على الظرفية وحينئذ يرد عليه أن قولهم توحيد فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى فقصره على الظرفية تخصيص من غير تخصص وأن قول الحياي فحينئذ صيغة الفعل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله إذ ما هما واحد لا بالثاني فقط وهو ما سيظهره المولى المحشى والله أعلم (قوله لا بد لاختيار صيغة الفعل الخ) جمل الفاء لتفريع كما سيصرح به ولم يجعلها المفصحة عن شرط مقدر والافعال أي إذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة الفعل على تقدير الملابس فصيغة الفعل على هذا التقدير الخ وأشار إلى أن المفعول محذوف وهو وجوباً نكتة لاختيار صيغة الفعل وأقيم قوله أما للضرورة الخ لمقابله لكونه مفصلاً له وأن التفريع مبني على مقدمة معلومة وهي أن اختيار الباء في بعض التراكيب التوحد بدلاً عن الواحد مع أنه أخصر منه لا بدله من نكتة أن قلت كما أنه لا بد لاختيار صيغة الفعل من نكتة على تقدير الملابس كذلك على تقدير الصلة فلم يختص هذا التفريع باحتمال الملابس قلت لما كان بيان المحشى للاحتمال الأول وإفيا بيان النكتة أعني كون صيغة الفعل عليه لطلب كما تقدم شرحه لم يحتاج إلى التفريع عليه وهذه النكتة وإن أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضاً كما قدمت الإشارة إليه لكن أراد الحياي رحمه الله تعالى بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الأول أعني الثبوت بدون صنع أو الكمال لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما قل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير الخ لا يقال بيان النكتة إنما يحتاج إليه على الاحتمالين لو لم تستعمل صيغة فعل بمعنى فعل وليس كذلك فإنه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أقلت البيع بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استقل بمعنى قل استعمل فعل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قل ونحو تطهرت المرأة بمعنى طهرت أي أقطع دمه وأغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهر بمعنى كف عن الأثم وتوحد بمعنى واحد كالم وكرم أي بقى مفرداً ورجل متوحد بمعنى منفرد والله الواحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدةانية كما يستفاد هذا كله من القاموس وإن لم يذكر صاحب الشافية أن فعل يأتي بمعنى فعل ففي الرضي أعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي

الغالب فيها وبما يمكن ضبطه وقد يحىء كل واحد منها لمعان آخر كثيرة لاتضبط لانا نقول قال الرضى لابد في أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهمة عتبا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال فقيه تسامح في العبارة وإنما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حسيبا انتهى وأنت بعد تدبرك ما تلونا تعلم نه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذى اتصف جلال ذاته أودأته الجلية بالوحدة قطعا وفي الثاني الذى اتصف ذاته بها كذلك مع ملاسة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الحياى ففى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النكتة فيهما هو الطلب وقدم شرحه فقول الحياى في الثاني اما للصيرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل مجرد التمثيل وآثره لماعلمت من أن غرضه بيان ما يمتاز به الاحتمال الثانى لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره المحشى سابقا من أن الاحتمال الثانى في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قرله فحينئذ صيغة التفعّل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملاسة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يحىء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما ذكره فى الشافية بقوله وتعمل لمطاوعة فعل نحو كسرتة فتكسر وقد يحىء للتكلف نحو تشجع وتحلم وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثانى على الكمال مجازا ثم قال والمعجب من الحياى لم يحمل التفعّل على معنى الاستعمال نحو تكبر وتمظم طلب أن يكون كبيرا وعظما مع انه صحيح هنا بلان تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملاسة لأنه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة (٤٦) بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعّل

والذات غير الجلال لا بمعنى نكتة لانه كلام البليغ فصفة التفعّل أعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم التحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في انصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحريده عنه

الاتشكك بل بمعنى الفيرية القوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية ليس يحتاج الى ما ذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفرع بالملاسة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعّل لاخفاء فيه وعدم صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لا يوجبها لهما ليسا جميع معاني تفعّل ولو أراد الحياى ما قال لكان الواجب أن يقول اما للصيرورة بدون صنع واما للكمال كما لا يخفى وعلى تسليسه فقدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعّل على معنى الاستعمال لتوضيح الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفرع بالثانى لمعرفة وجه صحة استعمال التفعّل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة ما ذكره المولى المحشى من أن التفرع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى أن قول المحشى كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصفة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين ففى قوله كما في تحجر واقعة على الصفة وقوله بحسب الظاهر أى سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله تحجر الصبر وتحملت الحمر اولا كما في توحيد الله وقصد بهذا دفع ما قاله المحشى المدقق لعل معنى كون التفعّل للصيرورة بدون صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لانه عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى انتهى ومحصله أن المراد المعنى الثانى كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الصيرورة الى قوله ففى اختيار) منقول عن الحياى والمعنى الاول في التزديد مجازى للصيرورة وحقيقها المعنى الثانى كما صرح به المدقق وحاصله أن أر يد من الصيرورة في قولنا للصيرورة بدون صنع مطلق الكون والاتصاف مجازا لملاسة الاطلاق والتقييد كان معنى تفعّل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله والتجوز أنما هو في لفظ الصيرورة الواقع في البيان وان حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعّل حقيقة التحول من حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعّل المسند اليه تعالى ولفظ الصيرورة على حاله ان قلت الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا التزديد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فسلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فمنوع تأمله فانه فليس (قوله اشارة الى أن انصافه الخ) عبر هنا وفيها سيأتي بالاشارة للدلالة على أن المعنى الذي امتاز به المتوحد عن الواجد لم يدل عليه بصريح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بعد قوله من ذاته للدلالة على أن المعنى الاشاري عدم مدخلة الغير وأما أن الوحدة من الذات فلانه الواقع و يصح أن يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على أن افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلة الغير وأما أن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيدي لما قبله (قوله أي اختاره على كافة الخ) أي أراد حصول التورع ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتفاعل * قال الرضي معنى تفاعلت أظهرت من نفسي الغفلة التي هي أصل تفاعلت فتعاقل على هذا لا يهاكم الامر علي من تحالطه و ترى من نفسك ما ليس فبك منه شيء أصلا وأما تفعل في معنى التكلف نحو تحلم ونحو فعل غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ايها ما علي غيره أن ذلك فيه وفي تفاعل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يومئذ الناس أن ذلك فيه لفرض له انتهى (قوله وهذا محال في ذاته الخ) أشار به الى أن ضير استحالة يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلاف لما جرى عليه الحلبي كما سيأتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب أن يحمل على لازمه الخ) حاصله أن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف (٤٧) والمعاناة وهو يستلزم أن يكون

لاستحالاته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان انصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أي اما أن تكون صيغة التفعل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كافة ومشقة لاعلى طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى انصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به قل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعمد أرباب اللغة معنى مستقلا

نحو نسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقي أعني امتناع الاقشاك بل التبعية في الجملة فعلاقة الجواز لزومية البكالم وفي المنقول عن الخيال توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد ان العلاقة الملزومية ومرادها المتبوعة في الجملة فلا يتوجه عليه النقض بكالته تعالى (قوله المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم أن المذكور في كلامهم من معاني تفعل انه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو فطعته فقطع أو للنسبة نحو قيسته فقيس وزرته فنزر ونمته فتم أي نسبته الي قيس وزرار ونم فانتسب أو للتعدية نحو علمه فعلم والتكلف نحو تشجع ونحلم وللانخاد نحو تردي الثوب ونوسد الحبر وللتجنب نحو تأثم ونحرج أي تجنب الأثم والخرج والعمل المتكرر في مهلة نحو فخرجت الماء أي شربته جرعة بعد جرعة ولمعني استفعل أعني الطلب نحو تجزته أي طلبت تجارته أي حضوره والوقاه به والاعتقاد نحو تعظمت أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أي اعتقد في نفسه انها كبيرة قال الرضي والأغلب في تفعل معني صيرورة الشيء ذا أصله كئاهل وتألم وتأسف وتأصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يجيء لصيرورة الشيء نفس أصله نحو زبب الغيب أي صار زيبا ومثله تخمر المصير وتخلات الحر وبالجملة لم يذكر وا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتي قيل عليه لم يشهد بصحته قل ولا دل عليه استعمال ونحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجرا نعم في القاموس تحجر أنخذله حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ير بدون به حصول أصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو فخرجت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة على أن في المصباح تكون مطاوع كونه فتكون فيكون من المعنى المذكور أولا في كلامهم وفيه تولد الشيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخيال بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيه محبة

الفعل الذي هو مدلول
المادة كسلا في الغالب
ليكون كاله باعنا على المعاناة
وان كان من غير الغالب
قد لا يكون فيه كمال بل
يكون من الافعال العادية

استعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لأنهم يصدون ذكر المعاني الحقيقية إذ لا سبيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم يذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على ما في بعض شروح الشافعية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفاً بالفعل بصنع منه وبلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضاً فنحصل المعنى الأول وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف على ما قيل هذا المثال في حواشيه على الكشف فيحمل ما وقع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادراً وما يؤيد قول الفقهاء وإذا انحلت الحمرة طهرت ير بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخيلة الغير ويمكن أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد وبقرير المقام على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة المتصورة وقد علمتها والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي مساق التمثيل للاستدلال فلا يضره احتمال معنى آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك أن معنى قوله للصيرورة بدون صنع أي لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وأنه قال ومنه التكون والتولد ولم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعنى فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحشي كما سيتضح لك ويعد التيا والقي فيه نظر فانتظر (قوله) وإنما قابله به هنا (الح) هذا هو الدافع للقليل الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة الح حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر على معنى التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الكمال ومحصل الدفع أنه جعل

معنى الصيرورة مقابل معنى التكلف ولم يذكره مفرعاً عليه لأنه اعتبر فيه عدم الصنع من الفاعل فلا يجمع معنى	وأنما قابله به هنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه الصيرورة ليست معنى التفعّل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية أن الفعل الذي يكون على وجه الكفاية والمنفعة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال فاشتعل صيغه التكلف في الصيرورة مطلقاً وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافعية
--	---

التكلف إذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيداً عنه تمام ولذا البعد فكانه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واعتبر بعضهم بظاهر نوله لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئياً للتكلف إذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أو بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروعه وجزئياته انتهى وهو فاسد فإن الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئياً منه تدبر فيه دفع لما قيل الح علمت محصل القيل ودفعه (قوله) ولعل وجه الفرعية (الح) محصله أن التكلف معاناة الفاعل أمراً لم يكن حاصلًا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله فاستعملنا صيغة في ذلك اللازم مطلقاً سواء كان بدون صنع أو به للعلاقة الملزومية ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع للعلاقة الإطلاق والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولولم تعتبر الاستعمال في مطابق الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازاً بمرتين وغير خاف عليك أنه لا وجه حينئذ لجعل المعنى الأول متفرعاً على خصوص معنى التكلف إذ كثير من معاني تفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال إلى آخر ويلوح منه أن استعمال تفعل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد أن لم يكن باطلاً وبعبارة الرضي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي وحينئذ فليت شعري لم لم يجعل المعنى الأول من فروع مطلق الصيرورة بدلاً من تكلف التكلف فالتناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططاً من قال معنى قوله مطلقاً أي غير مقيد بكونه من حال إلى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الح انتهى ثم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر (قوله) وهو الأغلب (الح) أي معنى الصيرورة مطلقاً

هو الاغلب في استعمال صيغة تفضل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفضل معنى صيرورة الخ فاما قيل أى في استعمال صيغة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستند اليه نحو تأهل وتأصل أو صيرورة نفس أصله نحو تزب ونحمر وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول تقدير (قوله ولذا قدم الخ) قال مولانا خالد أى لغليته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضى تأخيريه لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور ممنوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعال من ذاته بلا دخل أحد وهو معنى يبلغ ملامهم لمقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أى بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق اذ مبنى بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق واما بمعنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقق كريد مرفوع والفاعل مرفوع ولا يصلح شئ منهما هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه قعره وترتبه عليه واما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ما قال لمبا يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع فاقيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المعتبرة في المعنى الاول من فروع التكلف وكذا ما قيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فأمل ثم اعلم ان المحقق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف أطرف وفي نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش في قياس أظن وأحسب وأخال على أعلم وأرى وكذا لا تقول نصر ولا دخل بالتضعيف وكذا في غير ذلك من الابواب بل يحتاج في كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله في المعنى المعين فكأن أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلاً فليس لك ان تستعمل أذهب بمعنى أزال (٤٩) الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا بحثت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فعني التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة لغنى

(٧ — حواشي المفاتيح أول) واستعمال توحد في معنى النكال بطريق الفرعية فيها

عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة في معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أو على مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أو وضع صيغة تفضل في أي مادة كانت على معنى التكلف وثبوت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحد مجبؤه مرادف وحد كرم وكرم بقى واحداً ويقال توحد بالربوبية وزيأه انفراد بالله المتوحد ذو الوجدانية وتوحده الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ما ذكره صاحب الفاموس والاساس وغيرها والمعروف في تكون انه مطاوع كون وفي تولد معنى نشأ والتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خراط القناد ولعل هذا مصداق ما قيل وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل يحلم الحلم أى بلغ أقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضرباً من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملابسة من ضيق الوطن في معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك ان ماذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن الفعل يحى بمعنى الاستعمال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيها نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعنى الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذ لم يذكر من معاني توحد الطلب وقولهم في توحد برأيه معناه انفراد واستقل لا يدل على معنى الصلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملابسة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره لماخل العصام أو بمعنى ذى الوجدانية وهذا ما وعدناك من البحث نخذه وكن من الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون ا.ا. الخ) يريد أن قوله يعنى التوحد الخ مفرع على احتمال صيغة التفضل على ترتيب

ألف بقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محمول معنى الفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محمول معناه على تقدير التكلف وفي تقريره إشارة إلى أن قوله مع ملازمة جلال الذات راجع إلى الحصولين وإلى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لأنها من صفات الذات وقوله أعني الكون يان للتوحد في قوله وصيغة التوحد ليحجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ يان للوحدة الكاملة لا لكاملها على ما فهم تقدير (قوله وذلك لان الجلال عبارة الخ) حاصله ان المحشي قصر احتمال سيية الباء على تقدير الكمال لان الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة الفعل وظاهر ان الوحدة وان كان لها كمال يضاف الى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته الى جلال الذات وكمال الصفات فان بأزلية الذات وبقيائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبالجملة بجلال الذات وكمال الصفات كالفردية والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافاً لما يوحى به كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ما قيل ان سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح ان يكون الجلال وما عطف عليه أعني كمال الصفات سبباً لمعنى الفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السيية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال (٥٠) سبباً على الاحتمالين في صيغة الفعل اذ برهان التوحد موقوف على

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع ملازمة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حملته على الكمال يحتمل أن يحصل إليه للسيية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حملته على الكون فلا يصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله فحينئذ أي حين اذ قرر

استحالة العجز عليه تعالى واتفاء الحدوث وعموم قدرته وإرادته كما لا يخفى (قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية) قيل فيه أنه اعتبر عدم مدخلة الغير في الوحدة الكاملة أيضا فنقل هذا المحذور بحري

أنه

فيه الا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة

اعتباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملازمة بالمقيد بعدم مدخلة الغير تفسيرها على تقدير السيية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلة الغير في تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلة غير الذات والصفات لا بلامدخلة غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس انبى الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلة الغير انتهى وهو مبني على ان قول المحشي وهي الوحدة في الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جليلة الأمر فتدبره (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشي والفاضل الحلبي من وجوه الاول أن قول الحلبي فحينئذ صيغة الفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال للملازمة فقط فتقديره حين اذ جعلت الباء للملازمة وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ما ذكره بقوله أي حين اذ قرر أنه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي اما للصيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي مذكور على أنه معنى حقيقى لصيغة الفعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فإنه معنى مراد من الفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحالة على مختار المحشي يعود الى التكلف بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله ولما استحالة حمل صيغة الفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع اما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الاول فقط الخامس أن قوله فعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعني الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فبمعنى الكمال كما ذكره في قوله واذا كانت سببية

التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمضى التوحيد الخ السادس أن قوله بالاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصول الصفة على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فإن الاول محصولها على أن تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات مرتبط بالخصولين على كلام المحشى وبالثاني فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله حينئذ صيغة التفعّل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال المحشى لبيان نكتة اختيار المتوحدون الواحد ثم اعلم أن ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الحياي فإنه نقل عنه في الاحتمال الاول عند قوله يقال توحيد برأيه الخ مانعه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها هنا انتهى وهو مريب في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعّل معنى الكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين أما عدم مدخلة الغير وهو ما أفاده بقوله أما للصيرورة بدون صنع وأما الكمال وهو ما ذكره بقوله وأما للتكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطاً باحتمال الملابسة وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعّل كما هو صريح ما نقل عنه أيضاً توجيهها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة إن كان هو الكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال في اتصافه تعالى به وإن

كان هو الكون مع الاتقال فلا بد من تجرده عنه لاستحالة علي الله تعالى انتهى وقدم شرحه وليست الصيرورة من المعاني الحقيقية اللغوية كما هو صريح المنقول عن الحياي أيضاً حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعد له أبواب اللغة

أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة فاعلم أن صيغة التفعّل بحسب اللغة أما للصيرورة مع الصنع نحو قطعه ففقط أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وأما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعّل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفاً وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فإن صيغة التفعّل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلأنه أن أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الاتقال كالتحجر والتولد فهو أيضاً ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاعلى للحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعّل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعّل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمضى التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال انصافاً كاملاً في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

استقلال الخ ما ذكره المحشى وقدم شرحه أيضاً ويتضح لك من هذا أيضاً أن ضمير استحال يعود الى التكلف إذ هو المستحيل وإن معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الحياي في توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لمأبسة بينهما إذ كل كمال لا يحصل الا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فمضى التوحيد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون ياناً للاعتبارين على تقدير الملابسة المصريح بهما في المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحيد على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملابسة فقوله مع ملابسة راجع للاحتمالين (قوله أما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم أنها للطاوعة (قوله فلأنه أن أريد معناه الحقيقي الخ) هذا التردد أن كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه أن صيغة التفعّل على الاحتمال الثاني حينئذ حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يمنع استعماله في شأنه تعالى وإن كان التردد في صيغة التفعّل فهي على الاحتمال الثاني مجاز في معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة التفعّل الى معنى الكمال صحيحاً استعمالها في شأنه تعالى فيمكن التجوز بهالى مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاعلى للحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعّل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الاول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعّل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لا ينبغي أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الحياي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعنى كونه تكلفاً محضاً أنه لا يدعو إليه حاجة (قوله لا وجه حينئذ الخ) أي حين إذا كان قوله حينئذ صفة التفعّل مرتبطاً بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبني على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صفة التفعّل عليه إلى تكلف وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه وإن الأولى توجيه ظهوره بكون الظرف عليه يتعلق بالذكور بخلافه على الملايسة فيمحذوف وبالجملة فاستواء التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ الخ) حاصله أنه لا يتفرع على تقرر كون الباء صلة أو للملايسة أن صيغة التفعّل ينقسم معناها إلى الصيغتين الحقيقية إلى كذا وكذا إذ لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقاً لمعرفة الثاني ولا إشكال في التفرّع على توجيه الحاشي فإن الباء إذا كانت للملايسة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة أما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلأن قلت أن المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعّل إلى معنى مناسب وذكر المعاني الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أو للملايسة فلا بد لصيغة التفعّل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملايسة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يتفرع على مجرد نسبة التوحد إليه تعالى وإن لم تذكر معه الباء (٥٢) وبما ذكرنا يندفع ما قبل لا ينبغي أنه إذ تعين كون الباء صلة أو للملايسة يتفرع عليه أن المراد

أن تكون للملايسة انتهى أقول لا ينبغي أنه تكلف محض لوجوه أما أولاً فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ يأتي عنه إياه لا ينبغي على ذي الفطنة إذا المناسب أن يقول وصيغة التفعّل بدون التفرّع وأما ثالثاً فلأن قوله بدون صنع مع قوته بقوله كقولهم تحجر الطين إلى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا إذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل أما للصيرورة وأما للتكلف بل محل على هذا التقدير لأننا لا نسلم أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر أيضاً فقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لو اُحد من المعنيين المذكورين

لباء انتهى نعم لو جعلت الفاء منفصلة عن الشرط المقدّر أعني إذا تقرر أن لا ينبغي الباء صلة أو للملايسة وأردت معرفة حال الصيغة فاعلم حينئذ أي حين تقرر ذلك وإرادتك ما تقدم أن صيغة تفعّل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضاً فتأمل (قوله وأما ثالثاً فلأن الخ) خلاصته أن الحياي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثل وذكر المعنى المتفرّع عليه أعني الكمال وأوضحه بقوله كما قيل في التكبر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهم به والكمال مراد فاهم بتوضيحه فمعنى الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعنى القوي لما كان وجه تقييدها بقوله بدون صنع لحصول الفرض من بيان المعنى الأصلي لولم يأت بالقييد بل في ذكر القيد ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطان الحصر فإن صيغة توحيد هنا يصح أن يكون معناها الاتخاذ مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استعمل ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع أن قلت فلتكن كلمة أما في الموضحين منع الجمع قلت ليس الفرض الحكم بالانقصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الأقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعنى الأصلي الاستدراك بإخلال الحصر ومخالفة الأسلوب وما قيل لاستدراك لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع عليها الكمال إذ الصيرورة بدون فعل الخالق تعالى وفعله لا يخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال انتهى فقيه أن الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بحال وإن كان هو الله تعالى وعلي تسليمه فالمراد من كمال الفعل ما بعده العرف كلاً والله قد خالق الحسن والقيح والخير والشر إلى ذلك قد علمت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع واستعمل لبيان استحالة

في شأنه تعالى ولولا أنها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وأنت بعد هذا لا ينبغي عنك حال ما قبل لاخلل في الانحصار لان المراد أن صيغة التفعّل المذكورة هنا منحصرة في الامرين لا مطلق صيغة التفعّل انتهى فتأمل (قوله وأما رابعا فلا نه الخ) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فساد نه في جمل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خلفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا بطلان ما ذهب اليه الحلبي (قوله وأما خامسا فلا نه الخ) حاصله أن قول الحيايلى فعنى التوحد بجلال الذات الخ على ما قال الحلبي لبيان معنى التفعّل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملازمة فيه ذكر محصولين متباينين كما هو قضية البطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لأنها فيها للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملازمة فيجب في هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملازمة مع التعرض لبيان معنى الصيغة والكل مذكور في محله من غير استطراد والحشى وان لم يعرض لمعنى الباء في المحصول الاول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر الى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له في هذا المقام فهلا أسقطه الحشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون للملازمة وهذا بخلافه على توجيه المولى الحشى كما لا يخفى فاقيل أن قوله الانصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرد اشارة الى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب ان الحشى الحيايلى بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج في ذلك انتهى لا يحصل له تقدير (قوله على ان حمل قوله الانصاف الخ) (٥٣) محصله ان الوحدة على تقدير الصلة

تكون متعدي الى المجرور
صفة له بخلافها على تقدير
الملازمة فانها صفة للذات
لا لامجرور فلو كان
الامر كما قال الحلبي لوجب
أن يقال فعنى التوحد بجلال

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلا نه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلا نه اذا كان قوله الانصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدركا على ان حمل قوله الانصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بل رد غاية البرودة ثم قال وأما حملها بنحوها على الكون المطلق فهو وان جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن

الذات انصاف جلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فان قوله الانصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد انصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها اذ لا يصح حملها على معنى انصاف الجلال بالوحدة الذاتية لان قوله أو الكاملة مع ملازمة جلال الذات لا يستقيم عليه وأيضاً في عطف قوله أو الكاملة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المقابلة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الاول وكاملة في الثاني وهو انما يتم على ما اختاره الحشى وأما على ما قال الحلبي فعنى الكمال ملحوظ في المحصولين اذ هو معنى صيغة التفعّل وكذا معنى الذاتية ان جمل الكمال منفرعا على معنى الصيرورة بدون صنع فان جعل منفرعا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الاول ليكون مرجع مقابله للمحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الاول أيضا ليكون معنى الصيغة في المحصولين ثم اغفال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الاول دون الثاني مع انها سواء في الاعتبار وعدمه يكون بروداً للناية فما قيل ليس قول الحيايلى الانصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعّل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الفاضل الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا برودة في ذلك انتهى من مفسد قلة التدبر (قوله ثم قال وأما حملها) أى صيغة التفعّل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فان لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع فعنى اطلاقه عدم اعتبار الصنع والانتقال من حال الى آخر وان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فعناه عدم اعتبار الانتقال فقط وأما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم اعتباره وان لوحظ تفرعه على معنى التكلف فعناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق المحصول

والانصاف المتضمن للمعنى التكلف فما قيل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق وأندفع قول المحشي وليت شعري ما وجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره قاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ما جرى عليه بعض الأصوليين مثل غير الاسلام وأهل البيان علي ان الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال في غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداها واحد الخ) حاصله ان الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الواحد منها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل قصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فحال المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضوي فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصينته فؤداها واحد ولبعد مرعي كلام المحشي أخطأ سهم بعض الناظرين فقال ما قال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت ما فيه وبقرير هذا المقام على هذا الوجه ينبغي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم) (٥٤) ان الاحتمالات هنا الخ) أى في قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات

ان فيه اضافتين اضافة بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداها واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه محاذ بذكر الملزوم واردة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للشيء وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من

ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذي اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بينانه اذ هو بمنه تفسير له وفي

المصام ولا شبهة أن الحجج هي المعجزات والبيئات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعني ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا بينا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها في قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهي صلة بين العامل ومفعوله وليس المراد ان الاضافة على معنى من كافي قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمنها هي البيانية كما صرحوا به لا التبعيضية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المعبرة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولا تبعيضية بل هي لا ابتداء الغاية فالاضافة لامية لا دني ملازمة أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معنى اللام أى المرتفع الذي هو من جس الحجج كما قال المصام اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار التكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول اضاف لفظية وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة معنوية فتكون الاحتمالات ستة وتنسج دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعني الدوال فاضافتها الى ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته وأما معنوية أى الدوال المتعلقة به وهذا التعلق انما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو ضمن الهامه تعالى بها الى التي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على

أمر من أموره كالنبوة أو التي لها به تعلق أما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أوفى ضمن كونه ملهما بها ولا يشكل على بعض هذه الاحتمالات ان الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوال على أمر من أموره تعالى لان المعجزة من حيث أنها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث أنها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فذلك النسبتان امامتحدثان بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه أربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وان أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو إضافة الصفة إلخ) هي كإضافة الموصوف الى الصفة من قبيل الإضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الإضافة وبعدها ومع هذا يكتسب المضاف التعريف ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى ومنعها البصريون بتأويل الاولى بأنها على معنى من والثانية على معنى اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة إنما قال باعتبار إلخ) توجيه تفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أهم وحاصلة ان الحجة تقال باعتبار الغلبة فلها اشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين انه دفع لما قيل ان رجوع الضمير الى الله تعالى ركيز في المعنى لان إضافة المشتق وما في معناه إنما هي باعتبار المقهوم للمضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد لحجج الله تعالى أي الدالة على ألوهيته والمقصود أنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام قال وحاصل الدفع ان الحجة إنما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والخاصة إنما هي مع (٥٥) الرسول لأمع الله فيكون المراد

بحجج الله المعجزات التي أعطاه الانبياء حين غلظة الكفار معهم وتكذيبهم في دعوى النبوة انتهى وأنت خبير بان الحجة اذا كان معناها ما ذكر

أو إضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة إنما تقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة

وهي من قبيل المشتق فصح ان لاتضاف الا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة بحيث لم تضف لواحد من هذه حصلت الركة كما ادعاه القائل ومجرد كون الحجة تقال إلخ لا يبين من اندفاعه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحشى وإنما الذي يدفع هذا القيل ان يقال لانسلم ان المشتق وما في معناه إنما يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار المتكلم ولو سلمنا فلا مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه فتذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه إلخ) هذا التفسير ناظر الى الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كما ان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع إلخ يان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهي ان إضافة الساطع الى الحجج إضافة لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها ومعنوية على معنى لام الاختصاص بصير المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أي به غير نبينا نعم لو ادعي الحصر بحمل ال في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على ما فيه كما سيضح لك وهذا تعلم حال بعض الاحتمالين المزيجين على كلام المحشى (قوله فلو كان غير نبينا إلخ) محصله لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول ولم يكن مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما قضته العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولا اذ يصير المعنى إلخ اشارة الى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين وأنت خير بان هذه الملازمة غير بينة ولا مينة اخي موقوفة على ان ما يكون معجزة لشيء يمنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القتاد فقلت ان المعجزة هي الامر الخارق المقرون بالتحدي وعدم

المعارضة فلو كانت معجزة نبي معجزة لا آخر لتحقت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ليس نبي واما من نبي آخر فلا امتناع انتهى فيجوز ان يكون ما يؤيد به نبينا مؤيداً به غيره كيف وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى * ان قلت لاسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدي وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة المنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلماً للملازمة المبنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام التقريب اذ غاية ما افاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أيدياً بذلك وهذا لا يستلزم اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر أيدياً بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيراً ما يباير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخليلي بمجرد دعوى الحصر بجعل ال في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آية أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آية أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلاً ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على الثبوت تلك السواطع اجتماعاً وافراداً ويتبين لك أيضاً ذكرنا عدم صحة التمسك في (٥٦) توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الاعظمية اذ اجمع أعظم	لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واطراف الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قاله ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف
---	--

من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك الجميع وعلى تسليمه لا يفيد اعظمية آية لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان اضافة لضمير الله كافي بآفة الله ويدت الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي اعظمية آية وهو ضعيف اذ اضافة حينئذ تدل على عظمة آية عليه السلام في حد ذاتها لا على اعظميتها من آيات سائر الانبياء كما لا يخفى على من ذاق حلالة مزايا العرسية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من اضافة هنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لوصح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتحصيل تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسيضح لك انه لم يصب كذا الحقيقة في هذا المقام غير المحشي المدقق والعلم لله (قوله) لكن عبارة المحشي (الح) لما كان قول المحشي السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الختم ايضاحه على كل من التقديرين يوم استواء تطبيق عبارة المحشي على كل من التقديرين حيث ذكرها بينهما دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخليلي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجربى على كل من التقديرين غايته انه عبر عن الجنس بالمفرد نظراً الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مراداً بها الجنس ايضاً والسر فيه ما افدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنعه البصريون بخلاف اضافة انوصف لمعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك ابرز العبارة على وقفه في الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال ان تصرّحه هنا بان عبارة المحشي لا تطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بينها في تقرير التقديرين وايضاً يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقاً لتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيد التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم أيدياً بجميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته اعظم ووجه اندفاعها ظاهر بتدبر (قوله) ينبغي ان يحمل اضافة (الح) هذا الانباء بالقياس الى جعل اضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

بخلاف ما إذا كانت بمعنى من، والا فتل إضافة الصفة جعلها يائية بمعنى من التي للبيان بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم إيهامها التخصيص مع إفادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح إذ لو جعلت للتخصيص لافتات أن حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف ما عبرت عليه على تقدير أن يكون الضمير له تعالى إذ هي فيه للتخصيص قلنا ثم أنه سيأتي في كلام المحشي أولا وآخر ما يدل على أن التمدح هنا لا يكون إلا بإجراء صفة لها اختصاص به صلى الله عليه وسلم ضرورة أن المقصود إظهار شرفه عليه السلام على سائر الأنبياء وحيث أن صفة المدح أن كانت كونه عليه السلام أيد بحجج كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك تمدح زيدا بالكرم وإن كان مشتركا بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا أن في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك فواجه حكم الحياي بالولوية الاحتمال الاول حينئذ إذ الاول أفاد التمدح بان آية عليه السلام أعظم من آيات سائر الأنبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء في إظهار شرفه عليه السلام على غيره وإن كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الأنبياء عليهم السلام فمع أن العبارة لا تدل عليه ينكس حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولى إذ أفاد التمدح وإظهار الشرف بأمرين بخلاف الاول فبواحد منهما وسينكشف لك توجيه كلام الحياي من عبارة المحشي المدقق (قوله بخلاف ما إذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما إذا كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيجين (قوله بل لا مدح فيه) اضطراب عن قوله فانه يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع أن يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ذلك أن تقول بل هو مستكره

بشع قال الحياي فيها نقل عنه وانما لم يحمل الإضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة مع أن التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر بإضافة

ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما إذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح إذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي أظهرت على يده بل لا مدح فيه إذ سائر الأنبياء أما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم أو جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق نيا

(٨ - حواشي العقائد أول) الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشع الذوق السليم انتهى قال المدقق إذ إضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بنير الساطعة أيضا لأن حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع أن الصدر يخص التأيد بالساطعة انتهى (قوله إذ سائر الأنبياء أما مؤيد الخ) محصله أن المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج غيره فالأنبياء إن كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح إذ هو كإزعم المحشي إنما يكون بالصفات المختصة وإن كانوا جميعا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه إذ من أوتي حججا كلها سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتي المتفاوت في السطوع إذ غير الساطع مع الساطع كالمهل بخلاف ما إذا تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم بالوالمطفة وقع لبعض الناظرين بكلمة إذ التعليلية فتخبط في تقرير كلام المحشي وأتى بما يحجه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب ألف هذا والمناسب التوجيه بان إفادة تفاوت الحجج وسطوع بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق نيا) حمله المحشي على معنى أنه من قبيل إضافة الصفة الى الموصوف أخذا بظاهر ما نقل عن الحياي من بيانه بقوله فالمعني الحجج الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه انتهى وقال المحشي المدقق معنى كونه من ذلك القليل أن إضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب التحو انتهي ومراده من التأويل أن أخلاق نيا أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فأتى بما كان موصوفا وأضيف اليه على معنى من البيانية أي أخلاق هي نيا كما في قولك خاتم فضة وقد علمت أن هذا مذهب البصريين وأنت لا يفتب عنك أن ما ذكره المدقق هو الصواب فان المتقول عن الحياي من قوله وانما لم يحمل الإضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة

الحل إنما يستقيم على ما فهمه المدقق فإن المراد من مقابل الظاهر على ما فهمه المحقق أن لا تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف فتوجه عليه المتع بأنه لا يلزم عند عدم حمل الإضافة على أنها إضافة الصفة للحلو عن تلك الفائدة وأن يكون هناك تخصيص في الصدر وتعميم في الآخر فإن الإضافة لو جعلت يائسة على معنى من لا يلزم شيء كما نبهناك نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ما قال المدقق يكون معناه إنما جعلنا الإضافة على معنى من اليائية بالتأويل المذكور ولم نحمل على ظاهرها بأن تكون من إضافة الوصف لمعموله أو على معنى اللام لحلوها الحل ولا نظر لكونها من إضافة الصفة لأنها ليست ظاهرة وممنوعة عند البصريين وما قل عن الخيال من قوله فالمعنى الصحيح الساطعة الحل يان لحاصل المعنى إذ يجعل الإضافة يائية تكون الصحيح كلها سواطع وإنما لم يقل الخيال فساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع أنه أوضح كما لا يخفى لما أشار إليه المدقق من إفادة أن الإضافة اليائية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقى أن بعض الناظرين اعترض الخيال بأن الأولي أن يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه أن ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الأفصح فتظيره بمجرد قطيفة أولى إذ لم يرتكب فيه خلاف الأفصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبما ذكرنا اندفع ما قبل الحل) الغائل الفاضل الحلبي فإن كان منشؤه اعتراضه عدم فهم أن الإضافة للاستغراق كان محصلة أن المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى أنه أيد ببعض من الحجج ساطع سواء كانت الإضافة للصفة أو على معنى من وهذا لا ينافي أن يكون غيره من الأنبياء عليهم السلام أبدوا ببعض آخر من الحجج ساطع أيضا مماثل له في السطوع وإن خالفه في نوعه مثل أحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع لجوابه أن الإضافة للاستغراق كما هو الأكثر (٥٨) وإن كان منشؤه فهم أن الساطع الذي أيد به عليه السلام ليس في العبارة ما يدل

وبما ذكرنا اندفع ما قبل أنه على تقرير أن يكون الضمير لله فإفادته أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء إنما يتم إذا كان في العبارة إشارة بأن سائر الأنبياء لم يؤيدوا بمثال هذه البراهين في السطوع والظاهر أنها غير مشعرة لأنه إذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الأكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لأن التبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة إلى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار أي بالنسبة إلى كلها لم أنها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفى فيه الظن قال المحقق المدقق في توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من

علي سطوعه بالقياس إلى جميع الحجج كان محصلة أن الإضافة وإن كانت للاستغراق فتدل على الأعظمية إن جعلت إضافة الصفة أو على معنى من

بالمعنى الذي أردتموه ولكن الإضافة تختمل أن تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس حجج آيات الله وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر مماثل له في السطوع لجوابه أن الإضافة حيث كانت للاستغراق كان التبادر أن السطوع بالقياس إلى جميع الحجج فتكون العبارة دالة على الأعظمية ظاهرا وإن لم تكن لصاحبه لا محالة أن تكون الإضافة على معنى اللام كما ذكره الغائل وأنت خير مما ذكرنا أنه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بأن يقال أن العبارة وإن دلت على أنه عليه السلام أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لا تدل على أن غيره عليه السلام لا يؤيد بمثل ما أيد به في السطوع بأن يكون متحدا معه في نوعه مثل أحياء الموتى فتذكر والله أعلم (قوله لأنه إذا كان الحل) حلة لا تدفع القيل وقاله فاشعار العبارة بها أي بالأعظمية وقوله لم أنها أي العبارة وقوله عليه أي كون آيته أعظم (قوله قال المحقق المدقق الحل) أعلم أن هنا مقامين الأول إثبات أن ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى يفيد أعظمية آيته عليه السلام على آيات سائر الأنبياء عليهم السلام والثاني يان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل المحقق المقام الثاني وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق ومحصل كلامه في المقام الأول أن إفادة العبارة أعظمية آيته عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الأولى كون إضافة الحجج إلى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الأنبياء عليهم السلام المقدمة الثانية كون إضافة الساطع إلى الحجج لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن أل في المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لا ينافي أن يكون هناك ساطع آخر

من ذلك الجنس بمائته في السطوع أو أسطع منه أيد به غير نينا عليه السلام ولم تعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الاولى بناء على ما قال الحنفي من ان الاضافة اذا كانت استغرافية كان المتبادر ان يكون السطوع بالقياس الى الجميع المقدمة الثالثة ان تكون الآحاد المتدرجة في جمع حجج بليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبي فردا واحدا ومجموع حجج نبي آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الافراد التي جمعت الحجة بالقياس اليها والا كان مفادها انه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لا ينافي ان يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع اذ ما كان معجزة نبي لا يتبع ان يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه فبأنه اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا ينافي ان يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان الحنفي وحيث جعلت الآحاد هي المجموعات يكون المعنى انه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فيدل على ان آية عليه السلام ساطعة بالنسبة الى كل مما تأيد به سائر الانبياء فكانه قيل آية ساطعة على آيات الانبياء (قوله بناء على ان الخ) (قوله التي جمعت هي الخ) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الافراد بمعنى عبر عنها بصفة الجمع وعلى كل فضمير هي للحجج وضمير اليها للافراد وفي بعض النسخ بافراد الحجة (قوله فكانه قال بساطع الخ) قد علمت ان قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الاضافة للضمير فيه نسبة الحجج الى الله تعالى واليه صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان تحتلان وجوها فتقصد المدقق بهذا التفریع أداء معنى التسببين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله ان الحجج منسوبة اليه تعالى

من حيث انه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام واليه من حيث ظهورها في أيديهم ولا دخل في ذلك التفریع لكون جميع حجج

آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم قد اعظيمة آية نينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا صكل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر اذ لو أرادت الافراد الشخصية فالتفریع على حاله (قوله والا لم قد الخ) أي وان لم يكن المراد من الافراد المجموعات بل الاشخاص ولم تكن الاضافة للاستغراق لم تعد البارة أعظيمة آية الخ وقد أوضحناه لك مع بيان انه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الاولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله ان أولوية الاحتمال الاول المينة باقادة الاعظيمة لانتم هنا لا يبين مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بان يكون مفاد الاحتمال الثاني حاصلا من الاول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه ان كلا من الاحتمالين أفاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لأولوية أحدهما وحيث ان الاحتمال الثاني أفاد انه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن الحنفي على قوله فساطع حججه الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا استفادة من الاحتمال الاول وهو انما يتحقق بحمل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعني مجموع ما تأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا أريد من الآحاد الاشخاص فانه لا ينافي ان يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حججه ساطع * ان قلت فاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطوع جميع حججه * قلت المتبادر من الوصف الذي يجري على مجموع ان يكون ثابتا لكل من أجزائه ما لم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بان تكون هي الاشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء أي التي أصيقت الى ضمير الله تعالى وانما أي بهذا التفصيل لما علمت من اشتغال التركيب على الاحتمال الاول على كل من التسببين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا الى الاحتمال الثاني

علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف أمران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول اعظمية آية عليه السلام الثاني افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الاكمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حججه نيينا فلا يضر ان قوله لا يفيد ان آية نيينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الخ) الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة

الوجه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح و اظهار الخ) ان أراد به ان المقصود
أصل هذا التمدح و اظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم أنه المقصود اذ المقصود التمدح الاسم الاول
وان أراد ان المقصود كمال التمدح و اظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر
الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح
و اظهار الشرف فضلا عن افادة التمدح الا كمال الاول أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان أراد أنه
لا يضر في افادة أصل التمدح و اظهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لا ينبغي
عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الآية فان هذا تمسك بأذيال
التعيرات مع الاغماض عن التحقيقات على أن افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله
انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينافى فيه (قوله لا يفيد التمدح و اظهار شرفه الخ)
قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق
بين توبه الخ) محصاه ان الايمان بالقائه على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا عند ذنوبه مقدرة

عوملت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضاً منشأ الاثبات بالفاء على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني* ان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي في الحس المشترك أو خزائنه الخيال مثل العداوة والصدقة والحسن والقبح الجزئيات والذي ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلفظ بحكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال* قلت ليس المراد ذات الذكر بل كونها مذكورة في النظم أعني تركبها منها وكونها جزءاً منه ولا شك انه معنى جزئي ينزع من الصورة المحسوسة أعني ذات الذكر* فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهي ماحكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهي ماحكم العقل بواسطته في المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مشار اليه بالاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فلي هذا الحكم العقل بواسطة الوهم ان كان في محسوس لا يكون كاذباً* قلت لعل المراد أن الاثبات بالفاء مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم انما مذكورة في كل نظم مماثل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مشار اليه ولعل ما ذكرنا سر حكاية الحشوي المدقق هذا الفرق بكلمة قبل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة في انظم الكلام حكماً غير مطابق للواقع نظراً لكثرة وجودها في نظمه فيكون الاثبات بالفائدة مرغياً فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها مخدرة لها حكم الموجود فتأمل (قوله انما مذكورة في النظم الخ) أي كل نظم على ما قررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجودها في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بعد ومعنى التقدير انما مقدرة فيه أي في نظم عبارة الشارح لاني كل نظم وليكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الخيال في نظم الكلام مرتبط بالاحتمالين قبله

الوهم انما مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير انما مقدرة فيه وتجعل في الاحكام كالمدكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلاً الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير أما بشرطه بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً بكقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اثبات الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى واذا لم يهتدوا

الذئب للشاة وعبارة الحشوي أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذباً كما لا يخفى فما قال الشيخ خالد من ان الاول في التعبير ما قال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضي الخ) الظاهر انه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبارة العصام ظاهرة في انه اعتراض عليهما قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضي صرح الخ ما نقل الحشوي وظاهر ان ما بعد الفاء هنا ليس أمراً أو نهياً وكذا ما قبلها ليس منصوباً بأحدهما ولا بفهمه ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان محيياً كما سنأتي الاشارة اليه في كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد وصرح به غير الرضي مثل السيوطي في حواشيه على المغني قال العصام في شرح السكاكية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قياس فيها اذا كان الجزء أمراً أو نهياً ناصباً لما بعد أما وقوله تعالى واذا اعتزلتموهم وما يمدون الا الله فأووا وقوله تعالى فاذا لم تعملوا وناب الله عليكم فاقبوا يحتملها ولفاء فيها احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المتقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيويه زيد حين لقينه فانا أكرمه وقيل هذا في اذ مطرد انتهى فاقبل بعد تسليم كون كلام الرضي مضراً على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيها بعد الفاء هنا حتى يرفع النزاع بينهما انتهى غير وجهه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاول من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لاجوابية لكنها على صورتها حيث أتت بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط وما بعدها للدلالة على ان ما بعد الفاء منزلة بعد منزلة ما أضيف اليه الظرف كما في قولك زيد حين لقينه فانا أكرمه فان الاكرام بعد الفاء وكما هنا فان ما بعد الفاء ان كان ملحق العلم والمختصر فحقه ان يكون بعد تمهيد طريق التأليف واستيفاء آله أعني حمد الله والصلاة الخ وان كان الاخبار فكذلك باعتبار الذكر فكلمة بعد هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أضيفت اليه مجرى فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب فقوله لاجراء الظرف مجرى الشرط أى اداته وهذا الاجراء وقع في الظروف كثيرا والفرس منه أمر مفهوى كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم الحثى بالاولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين ووجهه في الثاني ما علمت من امكان تقدير فعل الامر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير انه تكلف يمكن تأدية الفرض بدونه وفي الاول انه نظير ما اعتبروه في قوله تعالى لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق واكن على قراءة الجزم وقوله انه من يتقي ويصبر حيث جلوا الجزم في الاول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفي الثاني على تقدير شرطية من وجزم يتق ووجه الاولوية ان التوهم اعتبار ما لم يكن كائنا بخلاف الاجراء فان الاتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزيل الموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارته بعد ان ذكر ان حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فيقولون وقوله واذ اعز لنفوسهم وما يبدون الا الله فأووا وقوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقبوا فلاجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيبويه في نحو قولهم زيد حين لقيناه فانا أكرمه انتهى وبما ذكرنا تعلم ان من الافتراء والفضول ما قبل فيه ما فيه لان الشيخ إنما ذكره في الظرف الذي يكون بعده أمر أو نهى وقد أنكره ذلك المحقق هنا على ان الاجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع انه يمكن الجمع بين الاجراء المذكور والتقدير بأن مجرى الظرف مجرى الشرط ويقدر أما قبله اذ كل شرط لابد له من اداة انتهى (قوله متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الخ) حاصله ان قوله بطريق تمويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثاني ومحصل اليراد ابطال أو منع لدعوى ان الاتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بان قضية التقدير صحة الاتيان بما اذ هو حكم مطابق للواقع بانها ملحوظة في لفظ الكلام وجزء منه لكن كلمة الواو مألوفة من ذلك لما بينها وبين أما من المناقاة اذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع اذ المشهور انها في أوائل الكتب

اما من قيل الاقتضاب أو به فيقولون هذا (قوله بطريق تمويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما فصل الخطاب فلا يكون عما قبله وأما على تقدير التوهم قالوا واما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لانشاء

مدح

وليس هذا اليراد من قيل الكلام على السند الاخص في

شئ حتى لا يحتاج الى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب ان التوجيه الثاني تقدير امامع جعل الواو عوضا بعد حذفها قالوا عوض وليست عاطفة حتى تقع المناقاة كيف وانه لا يجوز الجمع بينها وبين أما الى آخر ما ذكرتم * ان قلت أى مناسبة بين الواو وأما حتى تكون عوضا عنها * قلت المقصود من ذلك التمويض زينة اللفظ وعدم استكرامه اذ لو لم يؤت بها كان قبيلا لأنها تخلفها في أحكامها ومثل هذا التمويض لا يستدعى مناسبة على انها موجودة اذ الواو فيها معنى الربط كما ان اما كذلك وان اختلف الربطان وأيضا الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى لئين لكم وقر في الارحام وزائدة لتأكيد كما في قوله تعالى وقمت أبوابا متناسبا أما اذ يؤتى بها للاقتضاب والتأكيد (قوله اما من الاقتضاب) هولفة الانقطاع يقال اقتضب الفصن انقطع واصطلاحا الانتقال مما ابتدئ به الكلام شعرا أو نثرا الى ما يلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدئ به الكلام الى ما يلائمه فهنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كلام آخر من غير رعاية الملازمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الاثير الذي اجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لان المتكلم يفتح كلامه في كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى وبتهميده فإذا أراد ان يخرج منه الى الفرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهى ومثلا كلمة هذا كما في قوله تعالى هذا وان للطاغين لشرماب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لا يشبه على السامع ما أريد منه وقيل الحكم بالينة واليمين وقيل الفقه في القضاء وكلمة من في قوله من الاقتضاب الخ يصح ان تكون تعليلية أو تبعية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بانها من أحد الامرين في أوائل الكتب ومقابله حيثئذ انها في جميع مواردنا لتأكيد وتفصيل المجلد وهو محجوج الى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضى استعمالها لمجرد التأكيد ويصح ان يكون مرتبطا بالحكم عليها بانها من فصل الخطاب أى كما هو المشهور في فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير ويان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة في لظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي اما فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لا محذور منه كما ينه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ لا ترى انا حكمنا بوجود الجزم في المطفوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء في يتي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمدته لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بجميل فيكون حمدا لاستلزامه وقوله يدل على التعظيم مبني على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لا طلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال الشريف في حواشي الكشف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قبل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخريتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاولين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي السابقتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أي بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم اما على تقدير التقدير فهو

معمول لاما أو يكن المقدرة
أو لما وقع في الجزاء ان
كان من متعلقاته (قوله
ذكر بعض المحققين) هو
الحشي الكسلي وحاصله
اعتراض على الجواب الثاني
بان عدم المانع مسلم في عبارة

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لمسببه والظرف معمول أقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الي آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل بكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيها نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة هنا

المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها لعطف الجمل على المفصل وكلمة اما المجرد التأكيد اذ ليست بموقع في أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكي خطأها العلماء بان الواو ان كانت للمعويض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافت كلمة أما مقتضية الانقطاع وأنت خير بانه يمكن تقرير جواب الحشي بما يندفع عنه الاشكالان وبفسد صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الايراد مبني على ان الواو للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تاتي ما تقتضيه كلمة أما من الانقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لهما عطف عليه كان يقال أما لا ابتداء بالبسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف وأما أن مبني على علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا بقدر ما يناسب في عبارة المفتاح لم يؤخذ من كلام الكسلي توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لا يحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهوم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور في المفتاح بعد تفصيل الاصلين في أواخر فن البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانعه هذا ضبط اجالي لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلك عند الحساب انتهى قال الخيال وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع في مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعني الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعني دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطأ فان مسائل المعتزلة وكل من يدعوا في الاعتقاديات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم باباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

اسلامية دينية على ما قال في المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التي يكون البحث فيها جاريا على قانون الاسلام قال السيد والمراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطي مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فاخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا قرر هذا فاعلم ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها معناه ان جميع الاحكام المفصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتماد بها دينا وتكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلولة للشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلولة له بخلاف ما اذا خالت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبا يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالف القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم وان الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم اتصاف الملك بالنزول (٦٤) والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

بالمعنى القوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه واراذه أولا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكنت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتماد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادر او عالما ومريدا ومرسلا للرسول ومصداقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان للعقائد الاسلامية

دون الاسلام وخلاصته كما ان مسائل الفقه لا تكون شرعية الا بعد اخذها من الشرع كذلك العقائد لا تكون اسلامية دينية الا من حيث عدم مخالفتها للقواعد من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف

تقل

على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا

يؤدي الى السداد باب التشريع فان التصديق بحقية الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهي فرع التصديق بانها فعل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسول المصدق لها فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة نعم استفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحتفظ هذا ولا تقترع بما يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد على الغير لا تحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزأهما اذهي الاساس لا المجموع وهذا الاطلاق حقيقي عند الاصوليين كما يطلقان على المجموع ويدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقتصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقية الاصل وما انبني عليه وحقية الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتيك ما يستفاد منه صحة ان براد من النوادر هذا وشرح المعنى الاصطلاحي يطلب من حواشي المحشي على الشمية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اي اعتقاد ثبوتها على

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كسئلة وجود الواجب وعلمه وفدرة أم لم يتوقف كسئلة الكلام والسمع والبصر فال في شرح المقاصد تواتر القول بان الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم عن يصح اتصافه بالكلام أعنى الى العالم القادر قص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسبائك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المعتقد أو المراد منه الاثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر ان وفيه اظهار وقد علت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أى ان لم تؤخذ منها بان خالفت القطعى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جلوب على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أى اعتقاد حقيقتها وقوله ومرسلا للرسول ومصدقا لما أى انه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما مما يكفى العقل فى ثبوتها كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الى أن ال فى قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدة قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الخيال فى هذا المقام تحقيق ان فى الفقرة الثانية توفيقا فى المدح بشهادة الفاء فى قوله فى هذه القرينة الخ اذ هى فى الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك فيه ترقى فى المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة فى قوله القواعد جمع قاعدة الخ أى بالدعوى مفرقة عليه يرشدك الى هذا ما قل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة فى اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعنى اساس اساس عقائد

نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسا يقتضى كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه

(٩ — حواشى العقائد أول) اشارة الى ان ما قدمه لاثبات هذه المقدمة أعنى قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد فى كلامه بالمعنى اللغوى فتدل الفقرة ان الكلام اساس اساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان اساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لا غير فلا يتناول قولنا اساس عقائد غيرهما فيكون اساس اساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فتدله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله واساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثانى اذا قرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام اساس اساس للعقائد لكن عندما قياس استثنائى يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وانت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليلها ثانية وبالعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام اساس الخ كان بعض العقائد اساسا لنفسه والثاني باطل لما فيه من الدور فيطلى ان يكون علم الكلام اساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانها يجب ان يراد من علم الكلام الذى جعل اساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وانما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب ان يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية اساس لجميع العقائد بمعنى كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت اساسا لان العقائد الموقوفة أيضا من الكلام وهوامس للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعنى التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور فى توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء قول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت اساسا لبعض الكلام فصح ان يراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية

لا يعني الاعتقاد وانت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافا لما توهمه المحشي (قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبية وبدون حاجة الي تكرار الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس العقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة الأجنبية أعني ان أساس الأساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبرى وقوله لان أساس الأساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الى الصغرى وقوله لان العقائد من الكلام يصح ان يكون اشارة لكبرى الدليل الاول في بيان الصغرى فيكون قوله فأساسها أساسها اشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة الى نتيجة لدليل الاول صغرى وبصح أن يكون بيانا لقوله فأساسها أساسها اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صفراء على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لمقصود المعارضة وقد انكشف لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أساوب وب مساو لـ ج ان اعتبر بالنسبة لقولك أساوب لا يكون منتجا لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الأجنبية (٦٦) كما في المساواة والمزومية والمظروفية وان لم تصدق لا ينتج كما في النصفية

والضعفية والمباينة والعداوة	وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فأساسها أساسها فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب
-----------------------------	---

لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف

ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو لـ ج ينتج أعدو ج وان اختلفت عداوتها وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا في تعريفه ولا يتوقف الاتاج بالذات على تكرار الحد الوسط قال المحقق الرازي في شرح المطالع سبق الى أوهامهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرر الوسط ولا يبرهان لهم دال على ذلك ولا في تعريف القياس ما يضر به على أنهم اذا اوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فامقتاتهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أساوب مساوي ج ان زعموا استلزامها إياه بواسطة قد أنكروا بديه العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرار الوسط وإن أعرفوا بان ذلك الاستلزام بالذات فقد نافضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركتين في حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير من قبيل القياس الاقتراني انتهى يعض تصرف ولكون اتاج قياس المساواة بالاعتبار الثاني بديها لم يتعرض الجبالي لبيان مخالفته بالاعتبار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع الملازمة في شرطيتها بمنع بعض ما أثبتت عليه أعني دعوي ان الكتاب لا يتوقف الاعلى تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان في هذا المنع احسائين أحدهما ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور حيثنذ على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقعة على الكتاب والآخرا ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا فيثبت بدفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهى وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكننا نريد من الكلام غير المسائل من مبادئها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون مفاداً لفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان تمنع الملازمة بمنع ان العقائد الموقوفة

على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لا يجوز ان تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل للمعتدة كذا قيل وأنت خير بان الحياى لم يتعرض لهذا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقفت الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المفارقة من حيث الاعتداد وعدمه وحينئذ يرجع الى الجواب الثانى وحاصله ان أردتم قولكم لو كان علم الكلام أساساً أساس الخ أنه يلزم أن يكون الشيء أساساً لنفسه من جهة واحدة فاللازمة ممنوعة وما ذكرتم في يائها غير تام التقریب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساساً لها من حيث اعتدادها وان أردتم مطلقاً منعاً بطلان التالى قولكم يلزم الدور قلنا انما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل لللازمة ايها ومنع بطلان التالى وما قبل ان هذا الجواب منع لاصل الملازمة والجواب السابق منع لدليلها ولذا قدمه فقيه ان التسليم المذكور يأتى عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع انما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد فان الكتاب والسنة لا يصح توقفهما على العقائد الغير المعتد بها حاشا وكلا فوجب توقفهما على المعتد بها ولزم المحذور لانا نقول قد علمت فيما تلونا عليك صدر البحث ان ليس المراد من الاعتداد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وان الاعتداد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحقيقة الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لا محذور اذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيقتها ثم يستفاد التصديق بحقيقتها من تلك المسائل المعتد بها تأمل (قوله وثانياً ان المتبادر الخ) جملة المحشى فيها سيأتي معنا لكبرى المعارضة أعنى قولنا الكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساساً للعقائد اذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساساً له بلا واسطة وفيه ان المدعى كون الكلام أساساً للعقائد (٦٧) في نفس الامر بناء على الدليل

السابق فلا وجه لثب
الاسمية في نفس الامر

التوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً ان المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فأساس
الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله

مستندا بعدم التبادر وأيضاً لا وجه لاختصاص المنع حينئذ بالكبرى اذ أساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لا يقال يمنع من ارجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور عقيب أعنى قوله وان سلم فأساس الفن الخ كما لا يخفى لانا نقول مورد المنع حينئذ وان كان واحداً وهو الصغرى في بادية الامر وكبرى دليلها في التحقيق الا أن مستند الاول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء ومستند الثانى ان أساس الفن في نفس الامر ما يكون أساساً لجميعه لا بعضه وجهه بعضهم من الصغرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد وتوجيهه لانعلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات وفيه ان المدعى أيضاً الاسمية في نفس الامر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وأنه خلاف المتبادر اذ الذات حينئذ مقابل الاعتداد المنعبر فيها للمؤسس فتكون الذات قيداً للمؤسس وقد جعلت قيداً للأساس فالوجه جعل هذا المنع متوجهاً الى تقرب دليل المعارضة أى لاسلم ان دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب اذ المتبادر من الاسمين في الفقرة التالية ما يكون أساساً بلا واسطة وكون الكتاب أساساً أساس العقائد انما هو بواسطة أعنى ان في لسة كل من الاسمين الى مانسب اليه واسطة (قوله وان سلم فأساس الفن الخ) منع للصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أى سلمنا ان المتبادر لا يمنع تقرب الدليل لكن قواكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على ان أساس العقائد أساس الكلام أو ان أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حيز المنع اذ أساس الفن ما يتوقف الى آخر ما اوضحه المحشى واعتضه بعض الافاضل بان الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضا للاحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والامر الثاني الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالتنحى مبني على اعتبار الكلام اسما

لمروض الهيئة مع قطع النظر عنها فلا يكون جزؤه الذي هو القائد أساساً له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في معنى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضا للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والوقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه على الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يجمع توقفا على الجزء لما ذكره هي الملحوظة واحدا واحدا ويعبر عنها بالكل الافرادى قد اشبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر قال المحقق اللواتى في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى والثاني هو معنى الكل المجموعى ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فانهم ذلك انتهى فالتناسب سلم الاعتراض وقال لهذا سلمه الخيال وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات القائد الخ) قرره المحشى بما حاصله ان المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساساً كون القائد اذ لا يقال لشيء أساس الأساس الا حيث انحدت جهة الاساسية والكتاب أساساً للكلام من حيث اعداد الكلام ضرورة انه انما كان أساساً له من حيث أساسيته للقائد وهي باعتبار الاعداد والكلام (٦٨) أساس القائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساساً لها من حيث اساسية

ذات القائد للكتاب الذى	وان سلم فاساس الكتاب هو ذات القائد والكتاب انما هو أساس القائد من حيث الاعداد
هو أساس القائد فيكون	فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهى فا ذكره أولاً لابطال لتوجيه المذكور
ذات الكلام أساساً	لكونه أساس الأساس بأنه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع القائد على ما ذكرتم يتوقف
للكتاب فيكون من حيث	على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التي جملتها أساساً
ذاته أساساً للقائد فلم يكن	له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض القائد أساساً لجميعها ومن جعلها ذلك البعض فيلزم
الكتاب أساساً لاساس	اساسية الشيء نفسه ولا يخفى ان قوله القائد من الكلام مما لا يحتاج اليه الا ان يقال المقصود
القائد اعني الكلام من	منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية القائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان
حيث هو أى أساس القائد	القائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساساً له فيكون الكلام أساساً

أساس لها اذ الكتاب أساس الكلام من حيث اعداده والكلام انما كان نفسه أساساً للقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساساً أساس القائد فانه باعتبار ذاته أساس للكتاب وهو باعتبار ذاته أساس للقائد فكان أساساً لاساس القائد من حيث هو أساس لما يقوله فاساس الكتاب هو ذات القائد أي فيكون ذات الكلام أساساً للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساساً للقائد وقوله والكتاب انما هو الخ أي فيكون الكتاب أساساً للكلام من حيث اعداده واعتراضه المحشى بما للمدقق بما حاصله ان انحاد جهة الاساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساساً الأساس اذ مدار كون الشيء أساساً لا خرافه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكفي في كون الكتاب أساساً للكلام ان يكون الكلام متوقفاً عليه باعتبار صفته كما انه يكفي في كون الكلام أساساً للقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهنا كما في قولك زيد عدو عدو بكر أو مياين مياينه فانه صحيح وان اختلفت جهة العداوة والمباينة واسبيلهما نعم لا بد من انحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساساً الأساس الى الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس عمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته اساس لبكر لا يلزم منه ان يكون زيد اساساً لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان أساساً للكلام من حيث اعداده والكلام من حيث ذاته اساس القائد خلاص القياس من التشكل الاول الكتاب اساس اعداد الكلام وذات الكلام اساس القائد فلم يكرر الحد الا وسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها لان الكلام من حيث ذاته اساس للقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار قيد الكلام

بهذه الحجة أعني حجة ذاته بل من حيث اعتداده فإصل قوله فلا يكون أساسا لأساسها من حيث هو أساس ان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيده في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خبير بان هذا القياس ليس من الشكل الاول في شيء بل من قياس المساواة فإذا أخذ بالنسبة الى قولنا الكتاب أساس أساس العقائد كما هو المقصود كان متجالة بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما قلناه عن القطب ان اشتراط تكرار الحد الوسيط في الاتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه وإذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب أساس العقائد لم ينتج لانه من حيث عدم تكرار الحد الوسيط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الاتاج حينئذ اعني ان أساس الأساس أساس الا ترى الى قولك زيد مبين لعمرو من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مبين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مبين مبين بكر وان اختلفت جهة المبينة فكنا قولك الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد ولا اتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مبين لبكر لان مبين المبين لشيء لا يلزم ان يكون مبينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب أساسها العقائد لان أساس الأساس لشيء لا يلزم ان يكون أساسا لذلك الشيء وإذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الخيال فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام أساس العقائد وحاصله ان دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف اتاجه على صدق قولنا أساس الأساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلفها في بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التي معنا نقول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس (٦٩) العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس

العقائد فان الكتاب أساس	لنفسه وما ذكره ثانيا منع لاقادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام أساس العقائد لانه أساس
الكلام من حيث اعتداده	الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد
والكتاب من حيث ذاته	من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتغالها الكتاب
أساس العقائد فلا يكون	والسنة كالاولى فلا تفيد التزقي في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من
الكتاب أساسا للكلام	قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

من الجهة التي كان الكلام باعتبارها أساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب أساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ بهذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول باننا اطينا الكلام لينضع المرام وثلاث تستر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال للتوجيه الخ هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقض الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقض الدليل وعبارة البحث ظاهرة في التوجيه للدعوى وقوله بانه مستلزم أي كون الكلام أساس الخ وقوله جميع العقائد أي المتطقفة بذات الله ورسوله لاجمع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتي يمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ما ذكرتم أي حيث قلتم وأساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لانه للاستفراق وقوله تلك المسائل الاشارة خصوص للمسائل التي توقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ وبيان الزوم ان يقال هذه المسائل أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسه أي بجمل نتيجة هذا القياس صغرى لقولك وأساس جميع العقائد أساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت ما فيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه أساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لا يكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قرأنا في نظيرها السابق ولقد ارتبك هنا بعض الناظرين فأتى بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لاقادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الحدس اذ هو بعض معانيه ويكون هذا يانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتغالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاول في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عنهم من حد علمهم وان اشتمال لا يتعدى بنفسه بل بالباء أو علمه معناه

النتيجة على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق
انها من علم الكلام لامن مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو
مألفة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء نفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد
ولا محذور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله
تحكم بل ترجيح للدن في التوقف (٧٠) عليه على الاقوى في ذلك وقوله يستلزم ان يكون المنطق الخ وهذا

وان أمكن التزامه في ذاته
لكن لا يناسب التزامه
هنا اذ غرض المانع تحقيق
ان في الفقرة الثانية رقياً
في المدح بدلائلها على ماله
اختصاص بالمدح (قوله)
على ان في توقف الخ
هذا مع كونه كلاماً على
السند الاخص غير تام اذ
من مباحث النظر كونه واجباً
واته بفيد العلم ولولا التصديق
بهذين لما حصل التصديق
بالمسائل التي يتوقف عليها
الكتاب لعم هو لا يتوقف
على جميع مباحث النظر اذ
من مباحثه ان العلم بوجه
دلالة الدليل عين العلم
بالمعلوم أملاً وان النظر
الفاسد لا يولد الجهل وان
ترتب العلم عليه عقلي أو
غيره (قوله) ولا استحالة
فيه قبل لا يخفى ان الكلام
ليس في الغالبية وعدمها بل
في الفائدة ومعلوم انه
لا قائدة في الحكم بان صفة

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضاً فللمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل أو
مباحث النظر أيضاً فلا يلزم أساسية الشيء نفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكاررة
لان ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على
ما سيجيء * وأما على مباديها فأنما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مباديها دون نفسها
تحكم وكذا جعله أساساً باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساساً أساس
العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظراً (قال وان
سلم الخ) أي ولو سلم الحصر المذكور فقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد
بتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث
الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لانسلم
ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بأعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لاهل البلاغة أنه في قول توجيه المتع بهذا الطريق بضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية اصلاً فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
أنما يدل على انه خارج عن طوق البشر * وأما كونه من الله فوقوف على ثبوت انه موجود قادر
مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانياً عن الاعراض الثاني بجمع المقدمة الاولى أعني
قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساساً بالذات والكلام ليس
أساس العقائد بالذات بل بالواسطة وجمع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسندان
أساس الفن ما يتوقف عليه كله لاي بعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم
العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس قسمة لتوقف بعض مسائله على بعض آخر
منه ولئن سلمنا كلاً من المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب أنما هو أساس العقائد من
حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساساً لأساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الأساسية
هو التوقف من أي جهة كانت باعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الأساس ولعله أراد
هنا بقوله فلينأمل (قوله) في هذه القرينة رقي في المدح الخ) فترجع على ما سبق يعني اذا كان
المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه رقي في مدح الكلام ليس في قوله مبني على الشرائع
والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضاً مبني على الاحكام الشرعية العملية

الشيء يتوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خير بان المقصود الاستدح بان الكلام أساس
الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد فتدبر (قوله) قال الفاضل المحشي هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام
أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساساً نفسه (قوله) والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا يخفى انه لا بعد في التزام
هذه اللوازم جميعاً اذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله على أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض
المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

(قوله بل كونها مبني لها أولا وبالذات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصا ولفظ أولا وبالذات بتقدير حاصل خبر الكون أيضا من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستر في شاملة (قوله وكون الكلام أساسا إلخ) لا يقال فحينئذ تدل الفقرة الاولى على ان الكلام مبني للكتاب والسنة فلا تمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالممدوح لانا نقول كونه مبني لهما واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيهما كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق إلخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الاولى للكتاب والسنة الذي جعل يانا للنسبة الاولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترقى كما تقدم وحاصلها ان الفقرة الاولى ليست شاملة لهما ضرورة اشتغال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه على المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصا بعلم التوحيد وهذا الحصر وان لم يكن تحقيقيا فهو ادعائي لفرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعثا على التأليف وحيث ان الفقرة الاولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور وانما قال بالوجه المذكور لامكان بيان الترقى بوجه آخر مثل ان الاولى أفادت ان الكلام مبني الاحكام الفقهية والثانية انه مبني الاعتقادات التي هي اصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله لا نسلم ان الضمير ضمير فصل لم لا يجوز ان يكون ضميراً منفصلاً مبتداً خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على قوة الاستناد سلمنا لكن لا نسلم دلالاته على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلمنا دلالاته على حصر المسند اليه في المسند بموتة مقام المدح بما يكون باعثاً على التأليف لا نسلم دلالاته على حصر (٧١) مبني علم الشرائع في علم

التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو آتما يجب لو تقدم على المطلق وحيث تأخر فلم لا يجوز ان يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا بشكل عليه

بل كونها مبني لها أولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساسا لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور في القرينة الثانية انهي ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يريد لو قدم الاخبار على المطلق فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين وأما لو كان المطلق مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع مافي القرينتين (قوله ويمكن أن يقال إلخ) يعني

افراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على ان مبني علم الشرائع وأساس أساس العقائد مجموعها خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي ان مبني علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لكن لا نسلم دلالاته على عدم شمول الفقرة الاولى للكتاب والسنة اذ المدعى شمولها اياها في نفس الامر اذ علم الشرائع كما يبنى على التوحيد يبنى عليها والحصر المستفاد حيث انه ادعائي آتما يقضى بعدم الشمول بحسب الادعاء فتقولكم فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور ان كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وان كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فمنوع (قال الحياي ويمكن ان يقال إلخ) فيه اشارة الى ضعفه اذ هو مبني على خلاف مختار الشارح من ان مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزءاً من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي تقتصر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم أعماتين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الشكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فباديه لا تكون الاينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علماً أعلى ولا ان يكون علماً شرعياً للاتفاق على ان علم الاصول يستمد من الحرية ويبين فيها بعض مباديه وذكر الشيخ ان مبادي العلم ان لم تكن اينة بنفسها ينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهوى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى أو في علم أدنى كاستماع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الاهي لاثبات الهوى والصورة انتهى وواقعه السيد في شرح المختصر قال والحق ان

اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المتعقبة أو يتقوى بها فهمي يحتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حياها وأما سميت مبادئ كلامية لتكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادئ كلامية وقيل عنه في حواشي ذلك الشرح * لا يقال فلي هذا يلزم ان يكون المطلق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادئ كثيرة لها لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لاثنيين مبادئهما أصلا بل تين ما يعرض مبادئها التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا حاجة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب المضد وجهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام ووافقهم السيد في شرح المواظف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يفرع عليها من مباحث التوبة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فآخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فله علماً مستقياً في نفسه عما عداه ليس له مبادئ في علم آخر بل مبادئه اما يفتة بنفسها مستغنية عن البيان بالكيفية أو مينة فيه فتلك المبادئ مسائل له من هذه الطبيعة ومبادئ مسائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها لئلا يلزم الدور وما قررناه تين أن أحوال المدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونجوز ان تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مينة في علم غير شرعي ونحتاج بذلك اليه عما لا يجترى عليه الا فلا في أو متفلسف يلحق (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية بما

لا يفوه به يحصل انتهى ان المراد بالقواعد

الأدلة

وهو تشنيع على السمد وحاصله ان علماء الشرع أرادوا

ان يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضوا علم الكلام وجعلوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وقسموا العلوم الى الموجود والمدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والصدرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو غيبه دقية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فمزلوا أنفسهم ونظفوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر بما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحالة ككون الطاعة سبباً للمادة في الآخرة والمعاصي سبباً للشقاؤه فيها فالتكلم بيده نظره في أعم الاشياء أولاً وهو المعلوم ثم يزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ باثر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول قاله قد أخذ من جملة ما نظره فيه التكميل واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر في تفسيره والحديث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق ثبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فصل المكلف فنظر في طبعه الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصول واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل التكميل على صدقه فنظر في وجه دلاله على الاحكام ولا يجاوز نظره قول الرسول عليه السلام وقوله فان الكتاب إنما يستمع من قوله والاجماع يثبت بقوله وقوله إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهي جزئية بالاضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلا وان رضوا به في بعض علومهم كالأصول بالقياس الى العربية والفقه في فقه التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل مالة على الفلاسفة في غلهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الفزالي في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وإنما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق نهويلا وقد نسيه كتاب الجدل وقد نسيه مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان فرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردنا ببارات المتكلمين ونصبا في قوالهم وقتنى آثارهم لفظاً لفظاً وتناظرهم في هذا الكتاب بلقمتهم أعنى بباراتهم في المنطق انتهى فتجوز السعد تجوزاً وقوعياً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعنى مباحث النظر والدليل مينة في علم غير شرعي وهو للمنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت خبير المنطق واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مينة في علم المنطق وليس هناك علم آخر تين فيه وحيث ينشأ في علم الكلام اذ ليس ينشأ في ذاتها فهي من مسائله وتشبيها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير مهيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان يقال عليه وبقرير كلام السيد بهذا يدفع عنه ما أورده المحشى في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيال على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالجملة فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها (٧٣) بناء على أنها ما يبحث فيه عن

الأدلة التفصيلية وهي الأدلة العقلية والثقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الأدلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد ومحتوا وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع انه

(١٠ - حواشي العقائد أول) الثانية أو هو جزء منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات الإلح وهو التحقيق ليتناول مباحث الإلهي والله أعلم (قوله الأدلة التفصيلية) خصها لانها التي تتوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالى هو التميز وفي الاستثناء الشرطية والاستثنائية والاجمالى قص المستثنى والاجمالى والتفصيلي في الثقلية معروفان واما عند الاصوليين فهو مفرد ابداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الأدلة الاجمالية هي كليات الأدلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلاً ومن التفصيلية الجزئيات المتدرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل الثقلية ويرشد اليه قول المحشى وهي الأدلة العقلية الإلح وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيفت اليها بخلاف الاجمالية وأما سية الأدلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله ومحتوا إلح أى مادة وصورة وقوله المتأخرون أى جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندى (قوله وفيه انه انما يفيد إلح) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خير بان هذا يدل على ان مما أفرق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على أنها جزء من الكلامين وبعضهم على أنها من المبادي بالنسبة لهما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال مالا يعتبر وجوده وان كان موجوداً كمباحث النظر والدليل وعن أحوال مالا وجود له أصلاً كالمعدم والحال وأجاب السعد باننا لانسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدم والحال من لواحق مثلاً الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما قدم بسطه فلولا أنها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ماساغ للمصنف

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي أن القدماء اقتصروا في كلامهم على أرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يتعرضوا لابطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المثانية للعقائد الإسلامية بالكلام ثم لا نعلم أن المصنف من المتقدمين إذ قد عد الغزالي من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفسطائية وأي ضرر في جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد أن امتدح الكلام مطلقاً بالفقرة الأولى وليت شعري ما هو الأمر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليجدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصاً الفلاسفة الصائرين إلى ما قاده أو هامهم من الخيال فأنهم تتبعوا جملة أقوالهم وأخطأوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقلم على ما خالفوه الشرائع بإرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم أو طفت أقدامهم خالف الشرع أولم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في روج مشيدة وحصن حصين لا تألها أبدى الشبهة والارتباب شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم (قوله وأنه يلزم أن يكون الخ) أن كان محصله كما يعلم بالرجوع إلى كلامه أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لأن الكلام ما كان كذلك إلا لكونه أساس أدلة العقائد فإذا كان سبب كونه أساساً هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الإسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية فيه أنا لا نسلم أن الكلام ما كان أشرف إلا لذلك بل لكونه جمع جهات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسائل عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكلها وشرف المسائل إذ هي العقائد الإسلامية وشرف حججه إذ هي في غاية الوثوق (٧٤) لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية أدهى القوز بالسعادة الآخروية وإن كان

محصله أن هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متناولة للمنطق بل لعلم الأصول إذ مباحث النظر جزء	المختصر فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الإسلام وأيضاً المبين في مباحث النظر أنها هي عوارض المبادئ لانفسها وأعلى العلوم مبين في نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الإلهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في خواشي المضنية فتأمل انتهى (قوله بناء على أن مباحث النظر الخ) الأولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الأدلة وإقامة الدليل عليها إنما هو في الكلام حتى
---	---

لا يرد منه على رأي ابن الحاجب بل لعلم العربية إذ بعض أدلة العقائد يتوقف إقادتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ترك في المدح ففيه أنا لا ندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضاً المبين الخ) محصله أن هذا التوجيه يدل على أن سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهي لم تعرض فيها إلا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الإيصال إلى المجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في الخواشي المضنية وقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الأشرفية بأن علم الكلام بين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه أن ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط بل المراد كما أرشدناك ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المقدمة سلمنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الإسلام وإذا ادعينا الأشرفية ينشأ بوجوهها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم حيث جوزتم أن يكون تبين ذات المبادئ موجبا كون العلم أعلي فلم لا تجوزون ذلك فيما بين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الأولى أن يقال الخ) أشار بتعبيره بالأولوية ثم بتعليقها بعدم ورود الأبحاث السابقة إلى أن ما ذكره الخيال خلاف الأولى لورودها عليه وليس خطأً لأن دفاعاً بما سمعت وقوله وإقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد إثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل إثبات الصغرى والكبرى وبيان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أوعامة كيان صورة الأدلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الأبحاث السابقة أن إثبات الأدلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين إذ المنفى عند القدماء اعتبر مباحث النظر جزءاً لا مطلقاً فهي من المبادئ عندهم على ما فيه ولا يستفاد من المنطق

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الاجمال وهو لا يبعد ومباحث الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للدلالة على هذا التوجيه باعتبار امر داخل فيه قطا وهو البحث عن ذات المبادئ اجمالا وامر خارج قطا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وامر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادئ بخلافه على توجيه الحثي فاعتبار جزئه بناء على الخار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) قل عن الخيالي صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جمعت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جمعت بالمعنى المتبادر فلتوقعها عليها لاجل الاعتداد بها اذ معرفة انها لا تخالف قطعي الكتاب والسنة تتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منها وظاهر ان الكلام اساس لتلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره الحثي ان القواعد على ما ذكره الخيالي هنا بالمعنى القوي وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المتقولين فالعقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وايضا فيه فوات مقابلة العقائد بعم الشرائع اذ المراد منها حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من اجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهي ان لم اصول فائدة عرضية تبعت على الاشتغال به وان لم يرج المشتغل ان يكون من المستبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهي استنباط العقائد التي يتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة تحتاج اليها للاعتداد بل قول ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمها بفهم مدلولها وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فانتم هذا المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدة وهو المعنى المتبادر منها وهي بعض علم الكلام والقواعد المسائل الباحثة (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة أعنى

مباحث الامور العامة والجوهر والعرض واساسية علم الكلام لتلك القواعد	لا يرد عليه ماسبق والذي خطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه
--	--

من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الأدلة على نحو ما علمت فاقيل فيما ان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء نفسه انتهى ليس بشيء (قوله والفضلاء في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره الفاضل الكسلي ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهي المرادة من القواعد بحمل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسها مع انها مسائله لكونه عبارة عن المسئلة التي يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ما قلناه وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون أعنى المسائل اذ المقام في بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي ومن العقائد ما بحث فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل المصام وجهين أحدهما ان مبني علم الشرائع هي المسائل الكلامية اذ هي المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني أعنى المسائل والمراد من اساسها بقية اجزاء علم الكلام أعنى المبادئ والموضوع قد ضم بعض اجزاء الكلام الى بعض وحمل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات اصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الاصول عليها فاذا أريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد الاعم تناول المبادئ والموضوع وايضا كان الظاهر حينئذ ان يقول واساسه اي المبني بالاضمار وقد علمت ما يتبادر من العقائد وما هو الاصل في الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد اهل الاسلام واطافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات اساس الاعمال وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أهم من الاعتقادية والمعلية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالاضافة البيانية وازضافة المبني والاساس على معنى التبويض والمراد من العلم الادراك فاصله ان المبني من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس هاتئذ الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد ففي القرينة الاولى مدح للعلم والثانية لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس ويصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل الاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفاك ما في الخطة الاخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد اشتمل من هذه الوجوه وجوهاً آخر والله أعلم (قال الخليلي أي علم يعرف فيه الخ) اعلم ان المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بفريضة قوله فحاولت ان اشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسابقه فامتدح أولاً العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعد فان مبني الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتدح واضعه أولاً ثم بيان مزيته في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون لاسب بالمقام حمل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافي لا القبي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فطريق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد أشار الى ذلك بيانه أولاً على المعنى الاضافي ثم بانيانه في جانب المعنى الثاني بمادة الامكان المشفرة بضمه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه وأشار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الاضافي

جميع المسائل الكلامية	كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطباب (قوله أي علم يعرف فيه ذلك الخ) أي المسائل
بما فيها مباحث الامور	المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المنزلة لانهم ينفون
العامية والجواهر والمرض	الصفات فكل ما هم علم التوحيد الصرف وفيه ان المنزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى

والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة وازافته الى التوحيد يكون

والصفات لتكون متائلهما بضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبانيه لان مبني علم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مبين لها ضرورة مبانية الجزء الخارجي لكله ويؤخذ من ضميمه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستثناء عنه وكما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلاشعاره بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وجيقتد بغيره وحاصل الجواب لا ينيل ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافي بل هو الاول فلا يكون ما أشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلماً انه وسم ليسكن لا لسم الاشعار بكون السابق ليس وسم لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فقايته الاشعار بأن ما قبله ليس وسم في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا يفتي عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الخليلي اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكة ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكة أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العصام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بفريضة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وانما حمل على الاضافي ليكون فيه اشارة الى دققة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمنزلة وان الاول هو الذي يكون مبني علم الشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المنزلة للقول في التوحيد فنوا الصفات فكل ما هم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي قامت

تلك الإشارة وفيه أنا لا نسلم عدم صدق المعنى الإضافي أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تحقق تلك الإشارة فانه ان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملاً إيجابياً على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله وعمومها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك اذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ فآيته لهم لا يثبتون هذه الصفات على أنها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى اما سلبية أو اضافية باضافته الى شيء أو باضافة شيء اليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها ببنيتها لها واقامة البرهان عليها كما انكم لجتم عن وجود الله تعالى مع انه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الاضافية مثل كونه علياً عظيماً أولاً آخرأً وصفات الافعال كالفائض الباسط والحافض الراجع وان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها واثبات أحوالها فكلام المعتزلة أيضاً كذلك ضرورة بمنهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى فهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام الاجيب يكون معنى ذلك التقي عدم بمنهم عنها بالوجوبين السابقين وليس كذلك فقوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخليلي أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمعنى وقوله لأنه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات ببنيتها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره المعنى سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الإضافي رمز الى تلك الدققة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي اذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الخليلي (٧٧) ولا شك ان اللقب يشعر

يكون كلامهم علماً يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل يفهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى التوجيهين مما يعني ان الشارح إنما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي أنه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نفياً منه وهو أنه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الاصل ان ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكسبي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الاول علماً أيضاً لما كان نسبة هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معنى القوى في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لتاسبه اعتبارت بينه وبينها على ما سيحىء فخصها بجملة علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه التكنة انتهى نعم الإشارة على المعنى الإضافي أوضح وبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالاعتراض عنه (قوله قيل هنا ناظر الخ) قائله كمال الدين وحاصله جواب عما يقال ان قوله الموسوم الخ مستغنى عنه اذ قوله علم التوحيد الخ كافى في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقباً وهو ظاهر أو مركباً اضافياً اذ اضافته للتعريف والإشارة الى العلم المعهود الذى يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب أنه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الايضاح بناء على ان الكلام كان أشهر أسماءه فيكون صفة كاشفة ولم يرضه المعنى اذ دعوى الاستثناء على احتمال الاضافة لا وجه لها اذ قوله الموسوم بالكلام بعيد ان مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام فقيه فائدة سوى التعريف على أنا لا نسلم ان ذلك المركب الإضافي كافى في تعريف المقصود بالمدح اذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كللى صادق بعلم النطاق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التى فيها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الإلهى والفلسفة الاولى الذى هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصاً لذلك المفهوم وأيضاً قول الخليلي فنسبة الوسم الى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على ان جهة الاشكال المتخيل في المقام تخصيص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فنطاق الاشكال الاثني بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخليلي ما ذكره فقال وقوله الموسوم بالكلام الخ تقدير (قوله فلامعنى نسبة الوسم الخ) أنت خير بان مبنى هذا الاشكال جعل

الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جملة لاسم هذا المعنى بناء على بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقباً بناء على البعض الآخر الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقباً فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانصب وبالكلام تأمل (قوله علماً له) أى للكلام بمعنى الفن فبه استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى النقط وفي تميزه بالاشتهار ايما الى ان المناسب للخيالى التعبير به لايهام كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موضحة اما كانت كذلك لعدم شهرته لقباً مع كلية المعنى الاضافى كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجوده وقوله كما يقال جاءنى الخ مثال للصفة الموضحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر في المواقف انها تحصل اليقين للنفس لاجل ان تحظى عن التقليد وتحصيله للغير بايضاح الحججة المسترشدة واقتضاح المعاندين باقامة الحججة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الاقتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبنى عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد برجى قبول الاعمال ورتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفي كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السيف وسبي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضاً عينياً اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

<p>الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي</p>	<p>بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفن المعنى بقوله قسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى أبو حفص الموسوم بـ (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف (قوله فان الشريعة الخ) أى الاحكام التى شرعها الله تعالى لبلده من الاعتقادات والمعاملات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه</p>
---	---

أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركه ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه اى لا يبحث ويرهان بل بمجرد قرينة ومجيلة سبقت الى قلوبهم فقادته الى الاذعان للحق والاقبال لاصدق هؤلاء مؤمنون حقاً بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يشور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وباراض اغوائه بالتقيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون فى كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعة البدعة ويستبيل المايلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطيب والفتية انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالى بقوله اشارة الى قاعدة الرد على من ادعى ان قوله المنتجى عن غيايب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجه عدم محبة ان تكون النجاة من الشكوك والاوهام هى الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذى يكفى فيه التقليد والحاجة الداعية لشيء مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيها بجعل قاعدة لشيء ترتبه على غيره أيضاً وانما الحاجة الداعية هى الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبهة على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده الرد على من ادعى انحصار فائدته فى النجاة من الشكوك والاوهام وربما أوهمه قول المقاصد وغايته تحلية الايمان بالايقان ووجه ما علمت من ان له فوائد كثيرة أشار الشارح الى جملة منها فى قوله وبعد فان معنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على التأمل نعم لو أريد من غيايب الشكوك وظلمات الاوهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين محتم دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له فائدة مقصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بمحصنة فائدته فى النجاة المذكورة ان فائدته هو

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة قدبر (قال الخيال والغييب الخ) في الصحاح يقال فرس أدهم غيب إذا اشتد سواده وقل بعضهم عن تهذيب الأزهري أن الغيب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل أنه مطلق الظلمة وإن اختلاف التعبير فنن والشكوك والادهام أن لوحظ تعلقها بقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته إذ الوهم لكونه إدراك المرجوح يكنى فيه أدنى مزيل ومن حيث أن الشك لا يحتمل في شيء من قائض العقائد بخلاف الوهم إذ السمعيات الصرفة يكنى فيها الظن ولا يكون الوهم في قائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث أن الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يتحصل لما معه ماهو المقصود بالذات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر من حيث أنه الأصل في النسب النظرية إذ النفس في مبدئ توجهها إلى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك وإذا زال فهو قريب العروض إذ كثيراً ما يحصل الجزم وعند التفات النفس إلى احتمال أن يكون الوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلالتها عادت إلى الشك وإن لوحظ تعلقها بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الأخيرين فقط إذ لا يحتمل شيء منهما في شيء من العقائد وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بتقيض العقيدة أشد فاقيل عليه أن الوهم راجع في الظلمة لأنه لا يزول إلا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبنى على اعتبارها متعلقين بنفس العقائد وإن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منها بلازم وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لادلة أهل السنة المساواة لها في الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الادهام المعارضات الضعيفة بالقياس إلى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أي ذله وأطاعه) من باب المحذف والإيصال أي ذل له وأطاع لاجمعي جملة ذليلاً وقوله يقال أملت الخ في المصباح أملت الكتاب (٧٩) علي الكاتب أملا لا ألقته عليه وأملته

عليه أملاء والاولى لغة
الحجاز وبني أسد والثانية
لغة بني تميم وقيس وجهه
الكتاب العزيز بهما وليل

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أملت الكتاب وأملته أي كتبه فهي إضافة النجم إلى الملة وللدن اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لأن الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاقبياء وفي تأخير الدين عن الملة إشارة إلى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعنى الاملاء الخ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها تمل ملة والحال أن الميلة

الذي عليه الحق فهي تمل على بكرة وأصيل (قوله في إضافة النجم الخ) الإشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين وكذا أن جعل إضافة النجم اليهما لكونهما طريقاً يتضح بالنجم المسلوكة فيه أو لأنه أوضح الملة والدين واستغناء به فان أضيف النجم اليهما لكونهما مقرر بان شبهها بالسما في العلو والمظنة على سبيل الكناية وإضافة النجم تخيل فلا إشارة غير ظاهرة (قال الخيال وقبلها الخ) قال السيد في دياحة المواقف ووجهه أنه يقال ملئت الثوب إذا خبطته الحياطة الاولى وجمعت قطعتة فلا وجه لضفه ويصح أن تكون الملة من قولهم طريق يمل أي ملوك لكونها طريقة مسلوكة (قوله إشارة إلى شرف العلم الخ) الاخبار في هذا الباب مستفيضة منها ما روى أبو سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل أبي أمي وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العطية ونعمت الهدية كلة حكمة تسمها فتطوي عليها ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه أياها تمدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للائفاء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وإن المختصر الخ) جملة مختصرة لأنه ألف هكنا فيكون من قبيل سبعان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لأنه اقتصر فيه على إيراد العقائد كما يشعر به نسيته بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهمام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز إلى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن قهتان النسفي نسبة إلى لسف بفتح النون والسین للهامة من بلاد ما وراء النهر كان أماً فاضلاً أصوا متكلماً محدثاً مفهراً حافظاً نحوياً فقيهاً يقال له مفتي التقلين لأنه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صد

الاسلام أبو اليسر محمد البرزوي وله شيوخ كثيرة جمع أسماهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة قارب من المائة منها الاشعار بالختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسب سنة احدى وستين وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب العاقلة السنية التي شرحها السعد التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ست مائة واثنتين وعشرين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والقناوي وغيرها وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من نسف انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه إشارة الى ان المراد هو المعنى القبي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما ما قيل أنه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب اضافي فليس بشيء لم يصح اعتباره مركباً اضافياً بناء على تلك المعاني الثلاثة وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الحياطي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ السلام في الوجه الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم ففي الحديث الصحيح أنه عليه السلام قال يينا أهل الجنة في ليسهم انا سطع لهم نور فوضوا رؤسهم فإذا الرب عز وجل قد أشرف عليهم من فوقهم فقال السلام (٨٠) عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

من المضاف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان أهلها سالمون من الآفات أولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدراً أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفاً لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام حيث يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد أو مناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلام والجنة دار السلامة فكل منها معنى السلامة (قوله كناية عن

ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتى يجتنب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم كما ذكره الامام عبي السنة في مصابح التنزيل فيكون في كلامه

إشارة الى ان ما ذكره الحياطي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لصفة مشبهة وان كان الاعراض على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة أنساب اليه تعالى بلا خفاء فصح الاضافة وقوله أضيف الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما لا يخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لا يصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لتكونها مخلوقة أو مملوكة له تعالى والاشياء جميعاً كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمحبة المقام كون الدار معتبرة مظلة هذه تعالى لانها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السليم من النقائص أو بمعنى المسلم في الاولى والقبي انتهى (قوله أي في المبدأ الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص الاول بالمبدأ ان من يدل على الابتداء فينسب المبدأ فبقي به المعاد والظاهر ان يقال لفظ منه إشارة الى أنه المصدر للسلامة والفاعل لها ولفظ به إشارة الى أنه السبب لها فمجموعها إشارة الى أنه الملة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية وأما على ما ذكره بقوله أو مناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا للمعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى أنها لما كانت مقاما للمسلمين من الآفات والآلام والزوال ناسب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى محل السلامة عن جميعها فكل معنى السلامة كما ذكره المحشي فاقبل أنه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلذا تركه

الخيالي انتهى ليس بشيء وإنما تركه لظاهرية ما ذكره فإن السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيهم آثار تلك الصفة أعني إعطاء السلامة فيكون في الإضافة إيماء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصلة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الأدلة السمعية وعلى هذا فوجه جمل الأولى قواعد للدين وجعل الثانية حلية للدين كالجواهر والنصوص ظاهرة إذ مبنى الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع في الوجود وباللزم المتبوع فيه والاستقلال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث أنه ملزم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال أن اللازم من حيث أنه لازم لا ينتقل منه إلى الملزم لجواز أن يكون أعم ولا دلالة للام على الخاص (قوله ويجوز أن يكون استمارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الخيال فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لأن المعرض عن الشيء الخ وتقديره أن طى الكشع إذا كان كتابة عن الأعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشع إلى المقال بمعنى في إن يعتبر المقال ظرفا اعتباريا والكشع للطاوي لانه ويجوز أن يكون من قبيل الاستمارة المكنية بأن تكون إضافة الكشع إلى المقال لامية على أن يكون الكشع للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشع بجامع مطلق الإفادة وقوله والمآل واحد وهو أن يكون الكلام كتابة عن الأعراض وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طى كشع المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كتابة عنه ثم إن جعل المقال معرضا لازم لأعراض الطاوي لأن من أعرض عن شيء يجعل (٨١) غيره معرضا عنه فهو

كتابة فلا تتقال حينئذ إلى المطلوب بواسطة كما في كثير الرماد كتابة عن المضايقات فإنه يقتل من

الأعراض (لأن المعرض عن الشيء يطوى كشعه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشع وإراد الملزوم وهو الأعراض ويجوز أن يكون استمارة تخيلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بماله كشع فاقبت الكشع تخيلا ورشحه بالطنى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) قل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إن الأعراب للتابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الأعراب هنا فاجاب

(١١ - حواشي المفاتيح أول) كثرة الرماد إلى كثرة أحرار الحطب تحت القدر ومنها إلى كثرة الطبايع ومنها إلى كثرة الأكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضايقات أفاده بعض حواشي قول أحمد (قال الخيال مجموعها بدل الخ) أى بدل كل من كل قرينة قوله أو بيان إذ للناظرين البدلية والبيان هو بدل الكل وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الاطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطناب في الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متبعا وهو الحشو أو غير متبعين وهو التعليل فيقتول الاطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافيا به وهو الإيجاز أولا وهو الاخلال في الاصطلاح إذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض فإن المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطناب والاخلال بهما وقرينة هذه الإرادة أنه لولاها لمساكن في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضا وإنما لم يعتبر كل واحد من الاطناب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ البذل قبل الصلف حتى لا يتوجه الاشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب كما قال المصنف لأن بدل البعض على ما قال الرضي قائده كبدل الاشتغال البيان بعد الأجمال والتفسير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك أن المتكلم يحقق بالتأني بعد التجوز والمساحة بالأول قول أكلت الرغيف ثلثة فتقصد بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقولك ثلثة وكذا في بدل الاشتغال فإن الأول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق ويراد به الثاني فهو أعجبي زيد علمه ولسب زيد ثوبه فانك تقول أعجبي زيد إذا أعجبك علمه ولسب زيد إذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الأجزاء دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولا بالكل لفرض الأجمال ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ ليس

المراد من نسبة التجاني الى الطرفين نسبتة الي أحدهما بل لهما جميعا بقرينة العطف فلو جمل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء مالم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حينئذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضا لانه بعض الاجزاء ففيه انك قد علمت ان المقصود يبدل البعض انما هو تحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولو حظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فأت ذلك الفرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية قائما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فمما ان لا يكون الكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض فتدبر (قوله متعدد معنى) فيبد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ الثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فاقيل انه لا يتمنى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الخيال عما قال المصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منها مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب فني اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمشول لثبوت العصمة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فمال ثا يريد دخلت في المفعول الثاني لنا كيد العامل يقال سألت الله العافية

بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشائه والجملة الاولى أعنى قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله يحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بأنه تعالى كاف في نفس الامر التي يمنع من العطف

طلبها منه وارثك فيه
بعض الناظرين (قوله وضعت
لانشائه) يعني انها منقولة
من معانيها الاصلية الى
الانشاء والمنقول من
قيل الحقيقة الموضوع
(قوله بالواو) خصها لانها
التي يمنع من العطف

بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول
العطف بها لتحقيقه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وم وحق فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء
وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطى أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد
الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من جهة حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على
عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى المحسب والكافي فيكون
بمعنى يحسبني ويكفني قطعاً الا انه تارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً
وأنت بعد هذا لا ينبغي غفك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا
ولذا لم تعرض الحشني لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي
والا فهو بمنزلة اصطلاح لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احدهما تحقيقاً والاخرى
تقديراً قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا ينبغي انه لاحاجة الى هذا اذ ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول
بل التعبير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتى يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان
سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جمل وهو حسبي انشائية بخلاف الظاهر
وحاصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره الحثي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحا بان يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويفوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازما لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلا عليك لا بمعنى يارب فوضت اليك اموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الخيال اثر الاول لمناسبة قوله ولعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسي الثائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدماء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياه المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبا أو ممكنا قطعيا لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياه المتكلم فلاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجمل اللام في عبارة الحثي لتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر الحثي في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبني على تعين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم محتمل ان تكون حالية لكون المعنى ليس على قيد ما قبلها بها وعدم محتمل كونها اعتراضية لان تجاوز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وأنت خير بان الاصل (٨٣) في الواو العطف فإلم

بصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولاً في قوله ولعم الوكيل حتى لا يحتاج

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فحالت وجعله انشاء لشرحه بعيد جداً أقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة فحالت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلاً عن صاحب الكشاف ان بعطف جعل مسوقة لغرض على جعل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الفرضين فكلمتا كانت

الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجملة فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ولعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيها توهم الحثي ما لما بان واو الاعتراض هي واو الاستثاف تسمى بالاول في التوسط وبالثاني في التأخر فحل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأفعال في المدح وتأكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال يقوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضاً هو تذييل لحسي لان من معناه واكتفى به وأتوكل عليه ومنه معنى نعم الوكيل نعم الكافي فكانه قيل هو وكيلى ونعم الوكيل أو هو كافي ونعم الكافي كما في ذلك جزينا هم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً فذان نكتتان جزيتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سمي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض الممدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه أمأه من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيها نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هذا ممدولاً عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه إشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لاصيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقاً بعيدة عن الزمان المقتضى للتجدد والحدوث المنافي لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسميتها لاصيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جمل الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين التعلق بأحوال المرتابين في حقبة القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتقريرهم وتهديمهم وإبعادهم بالنار الموصوفة فالمتعمد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائها حتى يطلب المشاكلة بينها بالخبرية والاثنية وأما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فإن المجموع الاول بيان لحال المرتابين للترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فإن كل واحد من الضدين وكذا النقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في التناقض فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا كل واحد من النقيضين هذا والاولى ان يراد من عطف القصة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر لمناسبة بينهما في ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الأحاد على الأحاد لأنجد التناسب (قوله فعلى هذا يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا لهم يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهي يعطف عليه أما المتعمد بالعطف هو جملة وصف نواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعمو والاطلاق اه فان تسميره بالجملة والتثنية بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أریده معنى المجموع أى المتعمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها نواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله لكنه اقتصر من التصنيح على ما هو العمدة فيها وكأنه قال زيد بعاقب يا تقيد والارهاق فما أسوأ حاله

وما أخسره فقد ابتلى بيلية كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمرأ بالعمو والاطلاق فأحسن حاله وما أنجاه وبشره وأوبجه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غرضه وروى فإنه إذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتاسب الفرضين فلم لا يجوز عطف جملة على جملة أخرى لمناسبة الفرضين أو لمناسبة حاصل مضمون أحد أبعها لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الإخبارية والانشائية فإنهما يتعلقان باللفاظ والمعاني الأول دون الحاصل والاختلاصة فلذا ذهب الشارح إلى أن مثل هذا العطف من قبيل عطف القصة كما هو ظاهر كلام الكشاف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث بوجبا اعتباره الخلاص من التكلفات التي اعتبرت في عطف الانشائية والأخبارية فقول الكشاف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس العتمد بالعطف الأمر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هي أمر أي جملة مشتملة عليه والتميز عن الفعل والصبر المستتر فيه بالفعل شائع في عباراتهم بل العتمد جملة وصف ثواب المؤمنين أي الجملة من حيث أنها مينة ثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً (قوله ولعل المحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والإلفظ القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه وقوله عطف حاصل الخ أي لمناسبة بين الحاصلين أعنى وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث أنها وصفان له تعالى بينهما لزوم كما قدمت الإشارة إليه ولك أن تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وإن لم يراع مناسبة الحاصلين إذ هما متماثلان ضرورة أن المقصود منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر إلى اللفظ الخ) فيه إشارة إلى دفع ما ذكره السيد حيث قال أن أراد بعطف الحاصل على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لأقسام آخر من العطف بينهما كما زعمه وإن أراد به أنه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير أن يجعل أحدهما بمعنى الأخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع أن المراد الثاني ولا نسلم أنه من عطف

الانثائية على الاخبارية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانثائية والاخبارية قوله والارحاق بالمهمة الضيق ونكليف السر قال أرفقه عسرا اذا أصابه به وغشله قوله وان رده السيد أى لاعتبر بهذا الرد كما بسم بالتأمل فيما ذكرنا أخذاً من كلام الهنسي في حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف الفصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيها هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسبي فما أعظم كفايته ولم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن قوله وهو حسبي جلتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسبي في تأويل يحسن وان لم الوكيل مشتمل على جلتين لان الخصوص بالمدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالتمسدة (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما تقع بأصله أنه ولي ذلك وهو حسبي ولم الوكيل فالواو في وهو حسبي ليست للاعتراض لان تجويزه آخر الكلام قول ضعيف وليس هنا نسكنة جزية وابست للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولي لعدم صحة اعتبار التقييد فعلى للمطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا والانثائية لا تقع حالا وإما على جملة أنه ولي ذلك فتكون لتعليل السؤال والانثائية لا تكون علة فتعين ان تكون جملة وهو حسبي خبرية وأنت خبر ما تقدم أنه لا مانع من جعلها اعتراضية والنسكنة جزية أو جعلها استكافية فتذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) في المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وإنشاء لا بسم صحة ما ذكره الكشاف من المثال أعني زيد بماق الخ ولذا قال المصنف ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله . (٨٥) أي فأنذروهم وبشر الذين آمنوا

وجملة فأنذروهم المقصورة
مطوفة على قوله فان لم
تفعلوا الخ وعطف الإنشاء
على الاخبار وبالعكس يجوز
بالله انتهى بزيادة والمعيان
هما ما اختاره الشارح وما
اختاره السيد (قوله فلا
يتم جواب الهنسي من قبله)

وبشر عمرا بالعمو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي هنا بحث وهو ان الشارح انما
رد هذا المطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه الله ولا يقول صاحبه بمطف
القصة على القصة بشيء من المضيئ على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم
جواب الهنسي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً لم لكنه ليس كذلك كيف
وقد اعترف به في شرح الكشاف وبوقوعه في القرآن نحو * وأوامهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده
بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا المطف في حاشيته على شرح التلخيص
بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بأن يقدر المبتدأ في المطفوف اما مقدما ليناسب
المطفوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح انما هو على صاحب التلخيص في عبارته فقط وعبارته غير صالحة
لجمل وهو حسبي إنشاء فلا يتم الجواب الاول من الهنسي القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لا يقول بمطف القصة
فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز ان يكون الضمير في قبله للمعنى احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة
جواب الى ما بعده عهدية مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واهم ان المتقول
عن الشارح في حواشيه على المطول انه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على محنة قال الهنسي
هناك وبؤيده انه لم يحكم بطلان المطف في شيء من الاحتمالين وانه اختاره هذه العبارة في خطبة شرح الطائفة النفسية وبؤيده اه وأنت
خير مما هنا ان في التأييد بالوجه الثاني نظراً حيث كان غرضه رد هذا المطف في عبارة التلخيص لا مطلقاً والسيد اختار حمل
عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سباني وقبحة الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بعض كتبه الخ فاقيل في
دفع بحث الهنسي ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا المطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيه وتسل
لتصحيحه فالهنسي تسبل لتصحيحه هذين الوجهين فتقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والافه تأمل وتسل
وتصحيح انتهى مما نمجه الاسماع وكذا ما قيل لك ان قول قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً واعترافه به إما رجوع عن الرد
أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أي رد سيد المحققين الخ) عبارته استصحب الشارح هذا المطف والامر بهين لانا نختار أولاً
انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكننا قد در في المطفوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً اي وهو نعم الوكيل ومعناه حينئذ

على ما هو المشهور وسيأتيك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المطفوف عليه مجموع وهو حسي لكن بلا حظ الخصوص الذي ذكر الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المطفوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل الخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لاما اذا جعل بدلا من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المطفوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار الخصوص مبتدأ في المطفوف ان يكون المطفوف حينئذ جملة اسمية مثل المطفوف عليه ليتحقق تناسب المتماطين فقوله بقرينة المطفوف عليه مرتبط يكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدما أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ولم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبة التقديم قال فاذا أردت التعلق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافا لما توهمه المحشي فتقرير كلامه على هذا الوجه أولى وأيضاً على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطاً بمحذوف أي ويكون مقدما بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو الخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاق ومقدما مختار السكاكي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدر انما يحتاج اليه اذا لوحظ الخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر الخصوص وتوهم ان المقدر غير الخصوص وبعض الناظرين هنا أوهم أحيانا الاعراض عنها (قوله من ان الخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذکور (٨٦) دليل على الخصوص المحذوف لان خصوص لانه مؤخر دائماً والتقدير زيد نعم الرجل زيد

محذوف الخصوص الذي هو زيد الثاني للدلالة على الاول عليه واختار مذهب السكاكي ومن معه لجزالة وقلة مؤوته

ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من أن الخصوص مقدم عليه وأما مؤخراً أي نعم الوكيل هو ويكون الخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من بجملة مبتدأ وأعمال تعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل الخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير للمبتدأ لولم يؤول

(قوله وأعمال تعرض الخ) علمت ما فيه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من بجملة مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلا من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم أو لا خلاف بين الكل في تعين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدما وان كان الجمهور لا يميزون التقديم بالفضل (قوله ولا يخفى عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور فبني ما سيأتي وإما أن لا يؤول فالخذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو ثبوت في كلام السيد يتحملها عبارة الحيايى والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أولاً تطابقها بل المقصود تعظيم المدح وحقيقته انك تعقد انصاف المدح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الفرض المقصود منه أعني تعظيم المدح الا اذا أجريته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذا قلت زيد كريم ليس الفرض منه افادة الخطاب فائدة الخبر أو لازمها لانه ربما كان ذلك متحققاً لديه وأما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لما خارج تطابقه أولاً تطابقه واذا قلت اضرب زيداً فدلولة وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولاً ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الفرض من ذلك الطلب النفسي اعني امتثال الأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تصد طالباً شيء باللفظ لذلك الفرض لا تفهم الخطاب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفاً عليه وكذا مثل قولها رب أنى وضعتها أنى معناه الانشائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الفرض المطلوب أعني العطف الا

بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعي الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى النفساني وكذا رب اني وهن العظم مني معناه الاثنائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطاف وكذا التمني والترجي معناها امر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره لغرض المقصود ترتبه عليه بحسب ما يدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية امور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام المرض بالجواهر أو قياماً ظلياً وأما تحقق أولاً ثم يؤتي بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي باللفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فمدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لامكان ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان اجلل التي يقصد بها انشاء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية متبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية سببة قهيدية لا يتصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وأما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها قهيدية الى كونها انشائية فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرة وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوباً بضره

نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح إنما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير

مطلوباً منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس القصد الى انهم المخاطب نسبة تعتبر حكاية لاخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الاتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقولك يقوم زيد وزيد يقوم مفهومها واحد عند أهل المعاني نعم يتقدم الفاعل لأمر لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الدوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالاً ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصدرها أو معنى كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرار الاسناد وتفصيل المبحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالانحداد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح إنما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكل نفس عطف نعم الوكيل على هو حسبي أو حسبي بعد فرضه وانه لاصحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الغرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الغرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لاصحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف المنوع وبقرار كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قبل فنختار هذا وقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وإبداء شيء آخر وقد يكون بتقرير ذلك الشيء وهما من الثاني فن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله علي انه بعد التأويل الخ) قيل لانسلم القوات لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كما فضل ما قلته أما والنيون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة محل بمعالي المعاني وفيه انه حيث قصد

يقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعني من غير تعيين خصلة على ما في شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس ولبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعني ثم قال بعض الفضلاء الخ) انما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي بمعنى يحسني وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار تأنيأ انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسني ويكفي في الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكلا فان وجيها ومن المقربين ويكلم الناس احوال من كلمة كما صرح به في الكشف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيها على تجدد فلهنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار لجوابه ان ذلك جائز في الجمل التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفاك حجة قاطمة على جواز آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الحياي واعترضه المحشي أولا بأنه لم يوجد التصريح بالجواز في (٨٨) الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

حدث قال لا بعطف جملة خبرية على استغماية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الاولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما نحو الواو اذا لم يفسد نحو الواو التشريك في الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه لم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بله يجوز عطف نم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبراً لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب منع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا تنفك الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نم الوكيل على حسي بلا تأويله يحسني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

يجوز اذا افاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثانياً بان عبارة الكشف التي استند رجل اليها شاهد عليه لاله ولا نص فيها وأطال في بيان ذلك وبالجمل فكللام بعض الفضلاء فيه الجواب من جهتين جهة عام اعتبار تأويل حسي يحسني وجهة اعتباره الا انه لما كان المبني فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقتصر الحياي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الاشكال وبشير المحشي الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرة والانشائية من المواضع الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لامن حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالها والذي يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب النقدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجمل التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاماً فلا تصف على التحقيق بالخبرة والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لتهيئتها القريب لان تكون كلاماً نظير اعتبار المناطبة اطراف الشرطية قضائياً وحيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا تنفك اليهما في مقام العطف اذا العمد في النظر الى جانب المعنى فكالم الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترتاب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المنطوقين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت المحشي هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبين

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع للفردات وفي حكمها فلا تنفك الى اختلاف لسببها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالذكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله يعني المفرد يعني أنه ليس بجملة حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مبالغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية اذ لم يزل على هذا من المركب التوسفي قال ارضي معنى نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار لم كأنه صفة مشبهة والتركيب كجرد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسبي ولو أحييت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضرب عليه وإشارة الى ان المدعي تام ولذا احتج الى تعميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله لم لا يجوز ان يكون مجموع الخ) قيل وهو الانصاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولاً اذ الوارد في الآسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين أتى في انار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه الخيالي من ان معنى قوله قطعاً بقاءً وسيأتي حمله على معنى آخر يندفع به اعتراض الحاشي (٨٩) وقوله الا بتأويل بعيد استثناء

من قوله اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار وقوله وهو ان يقال الخ فيكون الواو حينئذ من المحكي ويصح العطف لانه يكون من عطف جملة خبرية متعلقها جملة انشائية على جملة خبرية أيضاً ويكون المحكي مجموع حسبنا الله وقتلنا نعم الوكيل وقوله ومثل هذا التقدير الخ

رجل جيد حينئذ لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع لتوهم انه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بنبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيها له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام الحاكم أي قالوا حسبنا الله وقالوا لم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيها لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم السياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيها اذا كان بعد القول

(١٢ - حواشي القوائد اول) بيان لبعد التأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أوليس في الكلام ما يدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الآتي في كلام الحاشي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه فقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والتمتع سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايقين فين الجملتين قابلان للتضايق وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعاً والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين مما مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي قائماً على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيها صفة له تعالى بينهما لزوم وبقرار المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به الحاشي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص أن الجملتين المختلفتين خبراً وانشاءً اذا وقتلنا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكاثرة بين أجزائها ليست مقصودة أصلاً فتكسر سورة الاختلاف ويتبدل الاقطاع بالاتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلاً فان النسبة بين أجزائها مقصودة قطعاً لكن لا بالذات وبمجرد تعيينها قصداً لا يوجب جواز العطف ومن غم ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثال المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فقول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير المحشى آفقا وسالفا انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو مجرد انتقاس وتوضيح للمناط فلا يضرنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاجابة الى الاستدلال بالآية ويان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم ان السيد ادعى قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً واشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكى حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظاً ومعنى والخيالي منع هذا لزوم يجوز ان يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكى بأن يقدر مبتدأ في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعنى ذكره في جانب المعطوف عليه ومجى حذفه في الاستعمال دالة عليه فيساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدماً أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير الخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدماً بأن نجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفيننا ضرر هذا الجمع وظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدماً مبني على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضي أو الاستمرار وجب ان يكون مبتدأ خبره لفظ الجلالة اذ المبتدأ والخبر (٩٠) اذا كانا معرفتين ولم تميز القرينة ما هو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزيد

<p>ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى الحسب واضافة الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب</p>	<p>أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الفرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لافاعلا بالوصف</p>
---	---

أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نقي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى المضي أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقديم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتدأ مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدماً فللقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف ما درج عليه الخيالي وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلاً انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقديم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيره كما في أبو حنيفة أبو يوسف وبنو ابناثا ولما بال الاعايج القائنات لمابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لاعلى الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدماً معرفة لما حررته فالصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام التبع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأتي الحكم على الكافي بأنه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً ما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار فيفسد التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبراً مقدماً لكونه معرفة اذ اضافته معنوية حيثئذ ولا مبتدأ لعدم تقدم نقي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل انتهى فان مبناه توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتدأ يكون فاعلاً وليس بلازم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة هون المقدّر مقدماً أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أي من أنه إذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الحيايى إذ لا يكون مبتدأ في المعطوف الا حينئذ لا ما إذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع يكفيه الجري على بعض الأقوال ومن أنه إذا قدم يكون الداعي له وإن كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجح وقوله الفاضل المحشى هو كمال الدين الاسود وحاصل قوله أنه إذا قدر المحصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل إذ المحصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدماً فهو وإن اندفع به المحذور لكنه تأويل ببطلان يلتفت إليه في الكلام المعجز إذ المشهور في المحصوص أن يقدّر مؤخراً حتى ذهب الجمهور الى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسبي الخ فانه يجعل مقدماً وهو وإن خالف المشهور لكن لداع أعنى مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع أنه بقدر مقدماً والموسوع لا ارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضاً أعنى مراعاة قرب المرجح (٩١) ولا فرق بين داع وآخر

أو مؤخراً لكن على قول من يقول إن الجملة قبله خبر لا مطلقاً وهو كاف في المنع فيندفع المحذور (قوله) يعني يجوز أن لا يكون الواو الخ (قوله) بحيث يستفاد منه أن الوجه الثاني لا بطلان أصل الاستدلال أيضاً كالأول كما هو صريح قوله لا من عطف الانشاء على الاخبار فلاحتمالان سواء يبطل بهما الاستدلال باصله وطريقه ولم يبال بظاهر

تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومحى حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه وأما مقدماً رعاية قرب المرجح مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن تقدير المبتدأ مقدماً تأويل ببطلان المشهور تقدير المحصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس يبيد لأن المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله إذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لأن التأويل المذكور أعنى يكون ببطلان إذا لم يكن قرب المرجح داعياً الى تقديره مقدماً كما أن تقديمه في المعطوف عليه بقرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو أن يكون المحصوص المقدّر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعية دلالة (قوله أو عطفه الخ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره بجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

المقول الآتي من أن الاحتمال الاول لا بطلان أصل الاستدلال أعنى عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما أنه ابطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لجرد ابطال الطريق أعنى كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه إذ هو من باب الدخول في الطريق ولا يليق بالمناظرة التي لفرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة ليكون في الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت أنه لا ضرورة اليه حيث كانت المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المنقول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية إذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف. لذلك عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والمحشى تبعاً للخيال اختار الثاني لانه أدخل في الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي وإذا أبطل الطريق الذي يوصل الى الاستدلال بطل أصل الاستدلال إذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية قابضاً لا بطلان له وقرره مولانا خالد بن المعطوف على الاحتمال الثاني جملة الشائبة لها محل والمعطوف

عليه مفردان لم يؤوله وجلة خبرية ان أولاه فيكون الاول لا بطل أصل الاستدلال قطعا بخلاف الثاني فإنه يحتمله وإنما هو قاطع في ابطال الطريق وكون الثاني محتملا لا بطل أصل الاستدلال لا يحل بالتقابل بينهما ولا يغيب عنك ان هذا كله محل وخلاف التحقيق (قوله لجواز ان يكون قالوا مقدرًا الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي حاملين مختلفين فقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره الحاشي في حواشيه على المطول من ان المراد قطعا يلحق بالخطايان وهو الظهور فان كون الواو من الحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فبا لا عمل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافا باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الحياي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الحاشي كلام السيد بعد تقريره بما قلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بأنه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خير مما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء حيثئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ تقدير (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الحياي فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسي ونعم الوكيل كالا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) (٩٢) ليس الفرض من هذه المناقشة المتازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه

الحاشي كال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد انتاس وتوضيح للمناط وإنما المقصود دفع ما عسى أن يمسك بالثال في جواز	تسليم كون الواو من الحكاية لا يندل على الجواز المسد كور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقسداً في المعطوف بقربة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية قل عنه أن تقدير المبتدأ يطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فإنه يطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده الحاشي إنما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينياً أما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو ازاماً فلا لانه لا يمكن للمعتراض أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم ما ن ثلاثة الخ) بمعنى قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية
---	---

عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المنع ما ذكره من ان من محسنات الوصل بعد وجود وهذا المصحح تناسب الجملتين اسبة وفعلية فلا وجه للشك بأذيال البداة أو التدقيق في حسن المثال اذ لا عبرة بهما في اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في الفرض فلا يبعد منع الحسن لجوابه ان ما ليس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف الفضة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل أنه لا يلائم ما اعتبره من عطف الفضة على الفضة نعم قال ان تقدير المبتدأ لا ينفى عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر ينفى عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان الاستفادة من كلامهم في توجيه وهو حسي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء لتوكل أو اعتبارها قصتين وهذان للخياي ومنها العطف على حسي بلا تأويل أو بتأويله يحسب بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل المصام أو بتأويل لم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما لاكتسب ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انثائية افعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصيل أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المعوزين لعطف الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب البيانين الماهين له على ما ذكره الدماميني ومنها كون الواو استثنائية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولاً في حق الله تعالى لم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

(قوله وهذا المعنى عرفي) اي عرفي عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وأما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق ولفقائه بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى ان النسبة واقعة الخ) لا بمعنى ادراكها وتصورها باعتبار انها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك انها اذا قيست الى نفس الامر فهي واقعة فيها أوليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو النخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هي حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم انه قد حقق الخ) قال المحقق الدواني بعد ان قل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عتدهم ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الإدراك الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك وبمحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا حسد أن يلزم أن المدرك في صورة الشك هو عينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الاحراك فانه يدرك في الاول بادراك غير اذعاني وفي الثاني بالادراك الاذعاني وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي تتعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فانها على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناها اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحادها معه فمعنى (٩٣) قولك زيد قائم ان مفهوم القائم

متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس قائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأى المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناها المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أوليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والاتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الى الخاص أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر اتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنتان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقتها لما في نفس الامر ومعنى الثاني انه ليس مطابقا له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجدانك علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الادراك لنسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادها معه أو عدم اتحادها معه على وجه الاذعان لا اظنك في مرة من ذلك قال السيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحلية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هاهنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع واللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول الحاشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وأما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الايجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيما سياتي من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منها الإبقاء والنزاع فقد استعملها بكلا الاطلاقين (قوله وانه قد يتصور) يحتمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمية) لكونها مورد الحكم بالمعنى الثاني (قوله لانه المتصور أولا) دفع لما يقال ان هذا الوجه أعني نسبة العام الى الخاص جار في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر اتفاء الثبوت) يعني ان التسمية بالسلب خاصة بالثبوت الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالثبوت الاول فلفظ النسبة الابجائية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع في مقابلة السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورهما في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورهما باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقد ظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الاتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والاتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمى نسبة حكيم ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لفتاهما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأفهم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا أدرا كما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكيمة بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعنى الثاني ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة التامة الخيرية كما انها في التعريف الثاني كذلك بناء على ما هو الحق من انه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة وتوجهه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقييدية فالامر بالعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لأحد الامر من الوقوع أو اللاوقوع وان افحام (٩٤) كلمة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامر من

فتحقق المغايرة وتصح	تصوران أحدهما لا يحتمل التقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي
دعوى القلة لان اطلاقه على	نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى

هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قلته قال العلامة ميرزا هاد
استدرا كما على صاحب الرسالة القطبية في اقتضاره على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أولاً وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الاربعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط عندها لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والحجاز وظاهر ان الوقوع فقط لو كان معني للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القاطع بانه ليس هناك عرف خاص غير المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة التقييدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لا شبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غاية ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه في ذلك لافي أصل الاطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة التامة الخيرية أعني وقوع المحمول للموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر سواء كانت ايجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بإدراك الوقوع فقط كما سيوضح فيكون مآل المبرتين واحداً وأنت بعد هذا تعلم حال ما قام به بعض الناظرين والله أعلم بقوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في أنه اذا حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني فيهما كان في الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو المعلوم فتتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والمعجب من كتب على نفسه انه لا يفهم الصواب حتى أو ظهر يعترض المحشي بان حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني يطل التقابل بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم نقطة كثرة الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فيثبت إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل قبضها بجوزاً مساوياً فشك أو بجوزاً مرجوحاً فوم أو واجحاً فظن وان حدث فيها كيفية جزئية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فجهل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين وان كانت زائلة بازائه فتقليد والاربعه الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافاً كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الاتيان بكلمة ان التي للتخصيص ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره الختلى سابقاً من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولذا ترك هنا قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسماً لاذعان وقوع النسبة أولاً وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها فاسم للنسبة مطلقاً المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من المحلية أعني انحاء المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالقديم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعاً كان أولاً وقوعاً ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح	المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو
--	---

واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مفارقة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فها هنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعاً فلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظن فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك المجهول كما يشهد به رجوعك الى وجد انك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشبيهاً بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوماً عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالمرض على معنى ان هناك أمراً مجعلاً يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسابه أي ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضاً مطابقاً للواقع وفيه زبغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على مالا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فراهه بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية ولتس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسيله ولا ان النسبة تتحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة أوليست بواقعة ثم لو لوحظ المعنى الرابطة من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه وبه أيضاً على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ لثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعارض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم فها هو جوابه يصلح ان يكون جواباً لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقيدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالتسبة التهوية الخ وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها في نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى النسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الى آخره ونحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب فالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة في نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلاً في نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والاتصال أي تدعى بان هذه الامور غير متحققة في نفس الامر فالتسبة في تعريف الحكم بأنه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعني النسبة التامة الخبرية الإيجابية فاذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف وانه هذا المعنى يفرض بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق أعني ادراك ان النسبة متحققة في نفس الامر الا اذا أريد من النسبة النسبة التامة الخبرية إيجابية أو سلبية أعني الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وافياً ولو ذهبنا فسر النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بأنه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكيمية التقيدية كما زعم الحشوي المدقق لكان

التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلاً وهذا كما ترى غير واف اذ لا يتناول الحكم

الشرح لمختصر المتنبى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها ادراك ان النسبة التهوية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع مما فاذا ذكره المحشى المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك الوقوع النسبة أولاً وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقيدية التي يرد عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط إيجاباً أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على المتك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

سوى

السلبى اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط

وهو ليس مصدوقاً لادراك تحقق الارتباط ولا لازماً له ولنسرفه ان النسبة التقيدية شيء واحد يرد عليه الإيجاب والسلب أعني مجرد الارتباط بين الشيئين وليست منقسمة الى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة التامة الخبرية فانها قسمان الإيجاب والسلب فاذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسمها كان متناولاً للحكم الإيجابي أعني ادراك وقوع النسبة والسلبى أعني ادراك لاوقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الخبرية لزيد في نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الخبرية في نفس الامر ولا ينبغ عنك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أى صحة الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة الذى هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذى هو بعض التصديق فقط وللبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام الحشوي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أى في التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في إعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أى مورد إيجاب ومورد سلب نظير ما صنع الحشوي وأما الثانى فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ في الكلام ركازة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولاً وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء أما أولاً فلما علمت من ان النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع

أولا وقوعه مثلا والحكم ادراك تحقق هذا الوقوع في قس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون ادراك قس النسبة وأما ثانيا فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصرح في ان المراد من النسبة التامة (قوله فما لا يثبت له) اعلم ان المتأخرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه ونحقيق ان التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من عمله قائم ميرزا هاشم القول بتوزيع أجزاء القضية كما ذهب اليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور مغاير عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها لسببتين احدهما نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكيمية والنسبة بين بين وثانيها نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية أولا وقوعها وسموها بالحكم والحاصل ان الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق الا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق الا بالنسبة التامة فلا بد من اشتغال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم بطلانه الا ترى انه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلا الا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عنده الى نسبة أخرى انتهى بوضوح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال الحنفي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم بطلانها فلا يقال ان المتأخرين يلزمون اللازم ويؤمنون بطلانه بل هو محل النزاع علي ان المصريح به في لسان المناظرة جميعا (٩٧) بما يفهم المتأخرون ان التصديق

مسبوق بتصورات ثلاثة
أو انه هي والحكم قدبر
(قوله من الاشاعة)

سوى الوقوع والالاقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا يثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء أو التخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الاشاعة والخطاب في اللغة

(١٣ — حواشي العقائد أول) خلافا للمازيدية والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المرأة بعد ان لسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالمالك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالمالك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة الى آخر ما قال والحنفي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف ان الحكم نفى خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكره جوابا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فاما لم يتمتع عدمه لم يثبت عدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق بالحكم بالفعل تنجيذاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه العضد وسيأتي وأما الثاني فلمدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب اللفظي عندهم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبني على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريا كحسن الصدق والتابع وقبح الكذب الضار أو نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمتكلم وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المعنى عنه فلا

يثبت كلام فقهي مغاير لباقي الصفات فاذن يكون معنى الحكم غديم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع بيننا وبينهم في ثبوته قبل الشرع وانقضائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المرأة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير لانهم اذا ظهر والقييد الاخير لادخال خطاب المصدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواء) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا قول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أفاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعني التوجيه المخصوص المتعلق بأفعال المكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بمد ارادة هذا المعنى كما أشار اليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحشي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو نفسياً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الاطلاق والتقييد بقريضة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارة والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للانفهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل (٩٨) الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من

توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به هنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي المضد سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطاباً في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبني لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم

ان الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن الأدلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطاباً كان الفقه العلم بخطاب الله

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في تنوع كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض إيضاح فقول المحشي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان للتجاوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبنى على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء أزلي قال الاشعري وجماعة لم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الأنواع الخمسة والفريقان متفقان على ان الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه اليها إنما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما انه لا نزاع بينهما في انصاف الله تعالى بهذه الأنواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام منسج لتحقيق هذه المذاهب وثانيتها لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسر به بعضهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأنه داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحشي عما قاله المضد وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعبر في كون الكلام خطاباً أحد الأمرين الانفهام بالفعل أو العلم في الحال بالانفهام في المآل وأما المقهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً في المآل فليس الا خطاباً بالقوة ضد الفريقين لما قاله بعضهم من انه ادعاء محض بل الكلام الذي هي للانفهام خطاب عند من يكتفي بالصالح للانفهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا لم بشرط لا علم به خطاب علم كونه مفهماً فظهور الخطابية إنما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالهوى والتوجه للانفهام ولو ما لا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متبوعاً الى الامر والنهي فيه وهو

أرى لا شعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله انهم من هو متبني لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والألفاظ المهمة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله انهم المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو متبني لفهمه الكلام الملقى لمن لا يفهم كالثائم قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح ان يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل الحشى لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الافهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا لسلم بطلان اللازم المذكور فن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر والنهي فيها لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أولية التعلقات قال الآمدي في مسئلة أمر المعلوم الحق ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والخطابة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب العلم من ابن سبيلك وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم انتهى وبالجملة فدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التجيزي الحادث سواء قلنا بأولية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثها انهما صفتان حادثان قائمتان بذاته تعالى فان ابن القطن من الاشاعة وهم مجمعون على استحالة ان يكون له صفة (٩٩) حادثة خلافا للكرامية بل مرجع الحدوث الى

تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يتمتع قدمه مع قدمه أو ماخوطة به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بأفعال المكافئين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص التي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أولية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد

مرجع الحدوث الى التعلقات بل أقسام الكلام جميعا وهي الخمس المتنوع اليها بحسب التعلق يتمتع قدمها لما يلزم عليه من السفة مع ان ذات الكلام قديم ولا بعد

فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحيواف بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائما وقاعدا ونحوه وقوله أو ماخوطة الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجوز على هذا لملاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بأفعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقيده بالمكلفين فانه جمع على بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يتم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوي كافي ركب القوم دواهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف وبفعل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقا واحدا ارتبط بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دواهم ومحصل دفع الحشى ما قال السيد انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الخمار مثلا وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاعتناء والتخير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا باعتبار تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التجيزي

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه اشارة الى ان قيد المتعلق ليس لاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة بأحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم لسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتها وأفعالها وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيد بغير الكف ليقاوم وجوب الكف عن الحرام بقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث أنه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا يثقل ان طلب الكف في نفسه إيجاب ومثله يقال في التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الاتيان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جملة عنها فيكون فيه اشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جمعنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفي المسلم وشرحه والحنفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التفسير حال الدال في الطلب الحتمي لانه الصمد في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالإيجاب ان كان ذلك الطلب (١٠٠) للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

والخلاف في التسمية لا في المعنى (قوله كالفصل المينة الخ) ان قلت الفصل انما نقص لبيان الافعال الحسنة فيطلب الاتيان بامثالها أو السبئية فتحرر ويجب اجتنابها فتفيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بأفعال المكلفين الخطابات المتعلقة بأحوال ذاته وصفاته وتزنيهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المتع عن الترك وهو الإيجاب أو طلب الترك مع المتع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدون وهو الذب أو طلب الترك بدون وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالفصل المينة لأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقاً بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابناً فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق

واجبة العمل قلنا المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة لم انعمنا الخطاب ليتناول الاحكام الوضعية كالسبئية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السبئية أو الشرطية شيء والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج النقص من التعريف فاما متضمنة أحكاماً والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا ليس رد عوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مباشرة بمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تحاشياً من السفيه اللازم لمخاطبة المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك انه لا مناص من تعميم الخطاب للصريح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهره لا بعد في الزامها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو وأي فواضع والا فلما نسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاماً وضعية قدبر (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الذاهين الى ان تملقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفيه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يمجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب ونحوه وهو يمكن وليس بسفيه وأما قس الطلب فلا شك في كونه سفيهاً بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن العزم على الطلب ونحوه ليسا بطلب والابن حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً أي الزام وينتهي في امثال الامر جهد المستطاع فلو لا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامثال موقوفة على اطلاعه على هذا الامر النفساني وكذلك الاب حيناً قام بنفسه هذا الالتزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه الممدوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقدان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسمع مخالفتك اذا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامراً ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لاجل الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعاقب لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالتزام الناجز وكذلك من وقف شيئاً وقال ليفعل فانظر وقفنا هذا كبت وكبت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجر العزم لفضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهاي فقط بالنسبة الينا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المضد واعلم ان القول بعموم التصوص لمن بعد الموجودين وان لسب الى الحنابلة فليس يصيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المضد من أنه لا يقال للمدومين بأبها الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حتى فيما اذا كان الخطاب للمدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنيين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومشله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب إنما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمدومين فسواء كما يلمه من رجع الى وجدانه فاقبل ان حقيقة الطلب إنما تعلق صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفة وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فمنوع ووجوب الامثال لا يقتضي ذلك . (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من التنب والتحرير والكرهية ان كان المراد بالخطاب ما خاطب به فطابقة المثل ظاهرة وان كان المراد ما تقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر الممدوم من المستصفي وأنت بعد هذا تعلم انه لا مانع من اعتبار التكليف الشرعية كلها أولية وليس للحكم تعلق تمجيزي حادث وظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام إنما هي لاطلاعا على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلاً بشرط في امثالها ان يطلع عليها المكافون بواسطة الرسل عليهم السلام والمتمثلة بوجوب الامثال فيها يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته فامثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تملقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال انما ناجزاً بانه عند مجيء الند يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تملقاً آخر ولو اتهم اعتبروا التملقات الاعلامية في الخطاب بالجمل المتأخر عنه بانه لكان له وجه قال في المستصفي فان قيل أفتقولون ان الله تعالى في الازل أمر الممدوم على وجه الالتزام قلنا لم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالتزام والاباح حاصل ولا يمكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً فقد أوجب والزم في الحال صوم الند ولا يمكن صوم الند في الوقت بل في الند وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفضل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزلاً وبالجملة فرغ ربك من العالم وانما هي شؤون يديها ولا يندبها والله أعلم (قوله من التنب والتحرير) التنب والكرهية نحو الاباحة حيث لا التزام فيها والتحرير نحو الوجوب لتحقيق الالتزام فيها وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما في اتها حكم شرعي (قوله فطابقة المثل ظاهرة) فيه اتها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتباران الاباحة والتحرير يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا بصح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفاعل اللهم الا ان تكون أل في المثال للمهد أعني الوجوب

خاصة وقوله المترتب في معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آثره من غير أن يتحوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لفرقة بعضهم بين المسامحة والحجاز ويحتمل كما قبل أنها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم المسبب في سببه (قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين ولسبب إليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام في المحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق . كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول افضل النفسي القام بذاته تعالى لأنه ليس للفعل من الإيجاب المعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوباً فإن القول لفظياً كان أو نفسياً ليس متعلقه منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمسندوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان الممدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فإذا اعتبر قول افضل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوباً فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بحمل الوجوب مثلاً للحكم وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بإلغاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتيب الشيء على نفسه وأجيب بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتيب فإنه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتيب إلى الاعتبارين فمكانه قبل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فإن الخطاب إذا نسب إلخ بيان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمت وناقشه السيد فراجعته وقوله والترتيب إلخ إشارة للإيراد وجوابه المذكورين (قوله لأن (١٠٣) المتبادر من الأقوال إلخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل

الوجوب الإيمان والنية وحرمة الحسد وأجابوا عنه بأنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكاف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده	الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بإلغاء يقال أوجه فوجب فالتعليل حينئذ مبني أما على المسامحة وأما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فإن الخطاب لذا نسب إلى إلحاقه يكون إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بإلغاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في التلويح (قوله وهذا الأخير إلخ) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأقوال عند الإطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكافأنا وعمدنا الفعل بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وأخواته
--	---

ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد العرفي بأنه فعل بنيء إلخ (قوله لم يكن علم الكلام من علماً إلخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالأحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسماً منه أعني علم الكلام فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن تقسيمها وسيلة إلى أقسام العلم بها فلذا جعل المحذور انتفاء صدق المقسم المقصود بالذات وفيه إشارة إلى وجه اختلاف كلام الشارح حين إذ لم يتم الفعل وهو تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره . واعلم أنه لا اختلال على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم فإنه أن جعل الحكم الإيجاب مثلاً والكيفية مثل الوجوب فواضع وإن أريد منه ما حكم به فعني تعلقه بكيفية العمل رجوعه إليها كونه جزئياً منها فإن كيفية العمل أهم من الحكم إذ تتناول أي صفة لاي عمل بخلاف الحكم فإنه على هذا التقدير صفة خاصة بمنحوا الوجوب لعمل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أي يتعلق بما يكون الفرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكافأنا إلخ) علمت أنه حقيقة لقوة فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كيفاً ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط في عمله (قوله في العلم بالوجوب وأخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجلول به تعالى وأولوية تفويض المتشابهة بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة لتفويض وجواز اعتقاد عينية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالا فاللزوم ممنوع فإن كون العلم متعلقاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات مسائله كذلك وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالا أو مآلاً فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استحبابه مثلاً قولنا في الكلام الله تعالى واحد يرجع إلى قولنا يجب الاعتقاد بوجوديته تعالى انتهى وغير خاف عليك أن تأويل الله تعالى واحد إلى ما قال غير صحيح إذ المراد إقامة برهان الوجدانية عليه التصديق بثبوت الوجدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فإن هذا مندرج في ضمن مسألة وجوب المعرفة فأمل (قوله من حيث يقصده الاعتقاد) فيه إشارة إلى أن هذه المسائل التي انحصر فيها الكلام تكون فقها من حيث ثبوت الوجوب وأخواته لموضوعه الذي هو من أفعال المسكف وكلاماً من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالأفعال بالانقضاء والتخير من حيث قصد الاعتقاد في بعض النسخ من ذكر قوله بالانقضاء والتخير بعد قوله بتلك الخطابات لاجابة إليه لاستفادته من الإشارة (قوله كون تلك الاحكام الخ) الأولى كون معلومات العلم تلك الاحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الاحكام مصدق بها لا كون تلك الاحكام جزءاً من ذلك العلم حينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق المذكور من تعلق الشكل

بالجزء ولا كون تلك الاحكام سبباً لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملاحة ويكون التعلق من تعلق المسبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضها من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الاحكام) أي كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته ثم لا يذهب عليك أنه لاجابة لا يثبت كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته إلى الاحالة على الظاهر السابق إلى الفهم ولا إلى الاستدلال عليه

من حيث يقصده الاعتقاد إذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والاحكام وباللغة علم التوحيد أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال بالانقضاء والتخير من حيث أنه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فإن في التسمية معنى التخصيص ولا شك في أن معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الأولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق إلى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والا لم يطابق قوله لما أتى لاستفادته من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام إلا إليها فإنه يصير معناه حينئذ أن تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة إلا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام إلى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركا كنهه وإذا كان التعلق في القرينة الأولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على أن يسان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لأن أخذ الخطاب المضاف إلى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعياً اللهم إلا أن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تحريم الأول أي لفظ الاحكام عن الاضافة إلى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيد لأنه نصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما قل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني إذا كانت ارادة المعنى الثالث نصفاً

بقوله والا لم يطابق الخ لذكور التعريف جامعا يقتضي انحصار معلوماته في تلك الاحكام اذا ذكره الشارح رحمه الله إشارة إلى تعريف العلمين أفاده بعضهم (قوله والا لم يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركاكة كما يفصح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركا كنهه غير مسلم إذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع أفراد المسمى ولا في جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الاحكام فقط وكان الأولى أن يذكر هذا أيضاً (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أي فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين ارادة المعنى الأخير من الاحكام ثم الملاوة المذكورة على تقدير تسليم أن يكون معنى الكلام ما ذكره الفائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله تعريفاً للحكم الشرعي) يعني أن لفظ الشرعي الواقعة صفة للاحكام جزء المرفق بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفاً للموصوف المطلق عن التقيد بالشرعي

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا بمجرد السكينة والجزئية والسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلهذا كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايدان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول (قوله وعلى الثاني) ان قلت ما بال الخالي فيها قل عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني الحكم معني التصديق وعلمه بأن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المختصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق الكل (١٠٤) بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على الكل الافرادي وارادة كل حكم بخصوصه لا يكاد للذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بعده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث امادة

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الخيرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكية الحاصلة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق السبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه قل عنه ويؤيده قوله فيها سيحى وسمو اما يفيد معرفة الاحكام فان للراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لا فائدة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالتعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكية فانه يطلق العلم على الملكية كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكية الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق السبب بالسبب اذ الملكية انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكية اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز الصدول عنه لقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم تصديقات ظهور قرينة الصدول (قوله فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا هاد الذي لا يتعدي عنه الحق وبحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً بالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حر في لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرقى هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الاذعان بان زيداً قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

(قوله بمعنى ما هي متألفة الخ) اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل الجموعي ومن المتعلق بالنسبة هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد منهما الجموعي أو الافرادى فان قلت فاذا عكس الامر لا يلزم فلم اختر من الاول الجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المنازل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أى لا بان لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لا عبرة بالظنيات فى الاعتقادات ولا بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والام يدخل كلام أحد من فرق التكميلين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع فى الخطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لا يدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لا يتدبره لولا خطاب الشارع (١٠٥) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

كما سيأتى وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية فى قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا أى كما اخذت من العقل وقبل أى كغير الأكثر الذى يتوقف ثبوته على الشرع كالشر والنشر والصراف (قوله فى كلام الموضعين) أى موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أى لكون الكيفية أحد طرفى الحكم بمعنى النسبة وبذلك ثبت ان التعلق للحكم بكلا مضمينيه من تعلق العارض بالمرعوض أمارعوض النسبة للكيفية فظاهر وأما مرعوض الادراك لما فلان عارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حيث اذ لا يخفى ان جمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعنى التصديقات المخصوصة أو جمل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض اهـ (قوله وعلى التقديرين) أى سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخر لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لم يزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يمارض الوهم العقل فيوقفه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان اريد به مطلق التعلق الخ) أى ان اريد به كون الشيء منسوباً الى على أى وجه كان فالامر فى محله معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يتبر التعلقان متمايزين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمرعوض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لمطلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل نسي علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير آلائية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

(١٤ — حواشى العقائد أول) بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل المحشى) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد ثمة ان العلة الغائية علة متقدمة ذهنياً ومطلوب ومتأخر خارجاً فاللازم من غائية الشيء نفسه كونه وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المفارقة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب المار فيها المصرح بالوجود الخارجى لما هو غاية لنفسه والجواب ان العلم له فى الذهن وجودان ذهنى وهو تصوره قبل تملكه وأصيل وهو حصوله فى الذهن بعد تملكه بنفسه كما ان الجبان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لأنفسها وعصمه الفرق بين حصول الشيء بنفسه فى الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الانصاف فيقال رجل شجاع مثلاً دون الثانى فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة الى الخارجى أفاده مولانا خالد قال الخيالي وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو
 يقرر بوجهين أحدهما أنه لما عم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الاولى أن يعتبر بالنسبة
 اليه فيقال منها ما يتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقرينة الآتى وثانيهما ان الحكم سواء كان لسبب أو أدرا كما
 أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهى تعتبر لاجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي
 بينهما مع ان الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول لئلا من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر
 ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته فى نفس الامر وعجالة الخيالي فيما قل عنه صريحة فى الوجه
 الاول وعارته فى الاصل تحتل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم فى الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث
 الكيفية بخلافه فى الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية فى الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن
 الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية فى شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى

(قوله وإنما لم يعتبر التعلق الخ) يعنى اذا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق
 بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للإشارة الى نكتة
 وهى ان تعلقا بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث
 الوجوب والتدب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقا بنفس
 الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وإنما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل
 معرفة الله تعالى واجبة أى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا
 حاصل ما قل عنه بقوله يعنى ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى
 كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية
 وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اه وعما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه
 العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاثبات به على الوجه المشروع والالام يصح قوله وتعلق عامة
 الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع وليس معنى
 قوله تعلقا بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقا به من حيث انه مفيد لهذه الحثية ومعتبر معها كما فى
 قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية
 عبارة عن الاحوال الميينة فى الفقه بل قيدا للموضوع وتتمه له بل معناه ان تعلقا به من حيث انه
 ثبت له الكيفية وانما من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد

مبينان على عدم رعاية البلاغة
 وتعيين العامين وجواز
 التعلق بالعمل مسلم لكنه
 محل بالمعنى المراد واعتبار
 الحثية فى احدى القريتين
 بلا قرينة لا يرتضيه الطبع
 السليم أفاده مولانا خالد
 (قوله لكونه معروضا
 الخ) أى لكون العمل
 معروض الاحكام كما ان
 الكيفية معروضة لها لكن
 معروضة للعمل والكيفية
 للحكم بمعنى النسبة بلا
 واسطة لكونها طرفى
 تلك النسبة فى نحو قولنا

الصلاة واجبة ومعرضتها للحكم بمعنى الادراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أى من حيث العلم وقوله أو الاثبات به
 به أى من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتوابع فى العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون المعطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح
 الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع (قوله والالام يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون
 الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق فى الاحكام الاولى والثانية تعلق ذى الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية
 العمل تصحيح العمل والاثبات به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاثبات به على
 الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية فى الاحكام الاولى إنما تنمى اذا فسر التعلق
 بتعلق العارض بالمعرض لا بتعلق ذى الغاية بها أفاده بعضهم (قوله لامن حيث ذاته) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو
 احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذى الغاية بالغاية والتعلق فى الاحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعروف فلو
 اعتبر التعلقان تعلق ذى الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن
 يكون التدبر اشارة الى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككذلك

بالشخص وككونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد مما لا يرجع الى افادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحو ذلك ويحتمل أن يكون الامر بالتدبر اشارة الى محبة ان تكون الحيثية قيد الموضوع والحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لانه لا يذهب عليك أن تماق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد اذ الاول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه اذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي الا على القول بمذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذي بالذات (١٠٧) ومن الذي بالواسطة والتبادر

الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فإن بدمن ذكرهما) أي يجب على الشارح أن يذكرهما بأن يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للاشارة الى التكنة وفي كلام بعضهم وجه الاشارة أن طرقي الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهما هنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتاً وموصوفاً أولى للوضعية والكيفية لكونها عرضاً وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خلد تكرار من المولى الحنفي تبعاً لقضية كلام

به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق بخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل فمضى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحنفي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فنبين فيه اشارة الخ) يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بدمن ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى تكنة وهي ان موضوع الفقه العمل لان التبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتاً والعمل مسنداً اليه ومثبتاً له بناء على أنهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من الموارض الذاتية له فيكون موضوعاً له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذاتى ولا باعتبار نوع عرضة الذاتى اذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل الحنفي من أن موضوع العلم أهم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم حكون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة واجباً الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما ان قولهم النسبة الخ) قال الفاضل الحنفي النسبة فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن

المولى الخياي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار للاصولين أهم من القلبى وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المائة ما لسه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالمعلم بأن للنية في الوضوء واجبة وان الوتر مندوب انتهى قال المولى ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما معناه أشار به الى جواب ما قيل ان أريد بالعمل في قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية وتحريم الزيادة والحسد ونحو ذلك مع أنها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل إيجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتماق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذا التعلق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل القاب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والعوام انتهى معنى كلامه وبه ينهد ما شيد الحشى فيانه من القواعد يظهر ان ما ذهب اليه الفاضل الحشى لا يبعد عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي ان يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتفيذ الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كسئلة الجنون والصبي) كما يقال يجب ان لا يترك مال الجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والجنون ضمان ما أتلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكوة ما لهما وتقدير الثاني الولي يجب عليه ضمان ما أتلفاه من ما لهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل الاول (١٠٨) فيظهر ما قاله الحاشي (قوله فان المظوف والمظوف عليه الخ) أى والجموع

بندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك لخفا ذلك لاشك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولا تهم عدوا الخ بمعنى ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) ففى كل مسألة ليس موضوعها واجبا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة الجنون والصبي فانها واجبة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل المظوف على مصولي عاملين الخ) معنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل المظوف على مصولي عاملين على مذهب من يجوزونه مطلقا اذ الجورور ليس بمقدم لافي المظوف ولا فى المظوف عليه فان المظوف والمظوف عليه مجموع الجار والجورور فعمل قوله وبالثانية الخ وقع من الحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مر فواخير بيته محذوف أى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أى يسى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعبرة التى يكون القصد منها العمل (قوله لان حجة الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجة الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق البدئية وتكبل الصناعة ولا ينبغي ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجة عرض فأتى له يثبت له فى الأصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكبل الصناعة لامتضى له فلذا أعرض الحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين أى أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يمتلئق بها أثبات المقائيد الدفينة مسئلة الكلام ومن حيث أنها يمتلئق بها استنباط الاحكام مسئلة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

منصوب على المفعولية لفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق البدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجة الاجماع والقياس دون أخوهما لانهما كثر فيها الشغب من الحق من الحوارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجة الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة ممن يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذكر (قوله ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الأصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا سمييا ولا معنى

لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجة قيدا فى موضوعيته فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن المهام ان أفاد الدال يشير على الموضوع عنوانا خارجا فاما يبحث فى ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفاً به اذ الموضوع هو المقيد فاما يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفته لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيداً خارجاً غير متوقف على اعتبارها جزءاً من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهى الموجود فالببحث عن أحوال غير الوجود وحينئذ اذا قلنا موضوع الأصول الدليل السمي فينبى ان لا يبحث عن حجية نبي منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع الضوائى بل انما يبحث فيما نتحقق باسم الحجة عن أحوال آخر من كونه مفيداً لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا انتهى

(قوله كالموجود مطلقاً) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات الخلقوات أى من حيث استادها اليه تعالى وقد ذهب الى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندى وهو أخص بمقابلته وتقديمه في (١٠٩) الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

(قوله أى الصفات السلبية)

وجه التعبير عن الصفات

السلبية بالاحوال أن الحال

عندهم يقال لما ليس

بوجود ولا يمدوم أى

يكون واسطة بينهما فكما

أن السلب معتبر في مفهوم

الحال فكذا في مفهوم

الصفات السلبية (قوله لان

مرجعها اح) وذلك لان

المبحث عن الامامة في

مبحثها من حيث أن

لصاحب الامام واجب على

المسلمين لا من حيث أنه

فعل صدر عن الله تعالى أو

عن المسلمين (قوله والحال

أما الخ) أى فاندفع توهم

عدم نفع هذه العلوة على

كل تقدير لما هو بصده

لكون المقصود ان يكون

للكلام مبحث غير الذات

والصفات حتى يكون

المذكور بعضاً منه ووجود

مبحث آخر من علم آخر

كالامامة من الفقه لا يجدى

شيأ أصلاً اذ هي من الفقه

اصالة واستحقاقاً ومن

الكلام جنسلاً واعتباراً

كما سيصرح به أقامه

يشير الى أن له مباحث الخ) أى يشير بإضافة الأشهر الى المباحث الى أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات الخلقوات أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية وأما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة ان الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عديم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفضلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولا حل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا اشكل منها مبحثاً على حدة وان أمكن أن يرجع الكل الى صفة ما فإن الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام واجتئان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان الامامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على انا ان سلنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى أن نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعاً الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال المباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع ما قاله المحقق المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجملة علاوة هنا لانه ليس علاوة هنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قبل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الاهواء والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعمم العقائد وموضوعه فلم يمد كونه من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفائيات اذ هي أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا يتنظم الامر الا بمحصلها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

مولانا خالد (قوله لانه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي نسخة في بعض بالعين المهمة وهي ظاهرة وقوله اذ هي أي فروض الكفائيات علة لكون القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الكفائيات لكن بضم مقدمة معلومة اليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وعجالة شرح المقاصد وهي بالواو

(قوله مع القطع بأنه الحق) أى لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة الى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة الى غالب الاعمال الدينية اذ قد لا يحتاج اليها قرونا لاستقرارها في أهل بيت واتقائها عن أكابر الى أكابر من غير حاجة الى اجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج الى الاستخلاف أيضاً ففى كلامه اشارة الى دفع ما يقال غابة هذا كله جواز ادراجهم ببحث الامامة في الكلام لا اخراجهم له عن الفقه الذى الاصل دخوله فيه فانه ان لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفنين اظير مامر في كون الاجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الحق) جواب لما وقوله منافاة اسم ان وقوله اذ هي في الاصل علة الاندفاع (قوله اذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الاجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به نابت أبوه الى على كرم الله وجهه وهو صغير فدما له بالبركة في ذريته فكان هذا الامام (١١٠) من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرفا له رضي الله تعالى عنه ومن

يقصد حصولها من كل واحد ولاخفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سبها من الروافض والخوارج وميل كل منهما الى تمصبات تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض غنائم المسلمين والفتح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تمايل بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصالح وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه فقدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه المحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الحق) فان مرجحها عندهم الى لصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما نשמع به عبارة فتاوي السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت مادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف ومراقبة حميدة لفعلوه كذا قل عنه ومحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لفقه الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب المهد ولقطة الوقائع وتمكنهم (قوله

ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فانه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له أخذ الفقه عن حمادين سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تأييده اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتحديد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادائها وإيراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لفقه الوقائع)

الاولى أن يزيد قبل لقطة الوقائع لصفاء المقائيد بقول لصفاء المقائيد ولقطة الوقائع اذ هذا بيان بمحصل الدفع كما اعترف به الا انها والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء المقائيد (قوله وهو قرب المهد ولقطة الوقائع وتمكنهم) لا يخفى ان لفظ هذا في قول الخبالي هذا مع ما عطف عليه ان كان اشارة الى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقرب المهد وتمكنهم اذ هما لو كانا معطوفين فاما هما معطوفان على صفاء بدون اللام لاعلى لصفاء وان كانت اشارة الى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لاعلى صفاء بدون فالحق ان يفسر ما عطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله المحشي المدقق ويجعل قرب المهد معطوفاً على بركة وتمكنهم معطوفاً على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء الى قوله ولقطة الوقائع علة للاستثناء عن تدوين علم الكلام على ألف والنشر وقوله لقطة الوقائع مع ما يبعد علة للاستثناء عن تدوين علم الفقه على ألف والنشر أيضاً ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أى كون هذا اشارة الى صفاء بدون اللام ويستبر أن المعطوف في ولقطة الوقائع هو قلة الوقائع واللام في لقطة انصح للإشارة الى أن ما قبله علة للاستثناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستثناء عن تدوين الفقه كما علمت

(قوله أى للاهتمام بغير الاختصاص) أى للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وأما احتاج الى التنييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل العناية بالدليل الخ) اصالة بمعنى انه يبنى عليه الدعوى والا فالقصود بالذات الدعوى والاثبات بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام وتيسره على أجمل الانتظام (قوله سوى ما ذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات البدنية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أغنى المصلحة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلّقها بما بين أغنى مالها وما عليها فان العادة قاضية باستتاع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنتفع به وما تضرر دينوية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها

في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وما تضرر تصدقاً ناشئاً عن الدليل وفائدته معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أى لا التصديق بالمسائل والا لزم المذهور وهو اتحاد المفيد والمفاد (قوله فالمعنى الى قوله علماً استدلالياً) بحث فيه العلامة الكنفري حيث قال فيه بحث فان

للاهتمام (أى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولاً فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الفرض متعاقفا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لاما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لأمر حقيقي بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكاً رحمه الله ممن تبعهم على ما قال في التقريب في ثبيل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابع كالأزهري والانساري عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس مالها وما عليها (قوله قلت المعروف هنا هو المسائل) يعنى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف هنا أى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي تقيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف تقيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يبنى ما فيه وان أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالي هنا إنما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك هنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المفاد أيضاً مع أن الشارح بصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الأدلة فكيف يمكن أن يقال له انه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالخالف أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروفه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما توهم وهو انه ان أريد بالمسائل المدللة بمجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وان أريد نفس المسائل المقررة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى الجواز بمسابقة

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والجاز أيضا غير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختيل الشق الثاني بان يلزم المجاز ولذا قال الحنفي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو القفطوفيا نحن فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمية) لك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة الى (١١٢) تحرير المرام اه كنقري (قوله والمراد بالاحكام) أى الاحكام العملية

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا قل عنه حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعنى النسبة الجزئية أما عدم إدراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آتفا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله التعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء والتخير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء في محته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل الحنفي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما جسد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقى فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال الحنفي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التباير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالعلوم وصيرونه آلة لملاحظته وماله لإفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلوماتية كما يقال علم

المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكلبيات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنقري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنقري ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

(قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنقري يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقى شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية هنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارع مقسماتى كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العملية الكلية لوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصولين لاسباب في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنقري.

(قوله ثم لا يخفى ان اعتبار التباير الاعتباري الخ) وأيضا أى فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلًا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكالية وهذا لغو في مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلًا قبل الافادة حينئذ لكان التباير بين المقيّد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأتي هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه تكفى (١١٣) (قوله ملكة استنباط اه) هي عبارة

عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأمرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه وتسمى هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصل منها مشاهدات إياه ويسمى عقلا مستفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالقتل (قوله عرفا) سيما انه أضاف التبريد الى القواعد وهذا صريح في أن العرف هنا عبارة عن المسائل كاندسه أولا وقال الكفوى وحنا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا يتنافى كون المرف هنا احدي الملكتين ولا تسميتهن إياها بالفقه وليس في كلام

زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع الياقة * قال الحاشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه * وفيه ان الوصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لا فادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لا يخفى أن اعتبار التباير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف فقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل المرف) أى أما جعل المرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فما ياباه بقوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا قل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلجأ به الساب لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسميته * وأما تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم اه ولنا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام بقضى أن يكون العلم عبارة عن قس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قاله الفاضل الجلي أنه يجوز أن بعد تدوين المعلومات التي تحصل بملازمة علومها للملكة تدوين الملكة كما بعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسميته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم قضاة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر المضى أورد على حد الفقه اه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

(١٥ — حواشي العقائد أول) الشارح ما يدل على ان القسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودروا وسوا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لوجعل ما ذكره أولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تبيها على ان أساء المعلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن وألطف اه (قوله أى غير المجتهد الخ) باعثة التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

(قوله مع انه ليس بفقهاء الخ) يزيد في عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون عليه فقها مع دخوله في حده والقول بانه اجتهاد في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ماقاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين المعنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقا سواء كان مستدلا مستبطاً أولاً والمقابل للمقلد الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ وهذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعروف هنا على الملكية لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهد والظاهر أنه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً اهـ) * فيه نظر لا نا (١١٤) لان هذه المقدمة قوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظنا بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المتخذ على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لالكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان سلم هذا

مع أنه ليس بفقهاء اجماعاً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون عليه فقها اهـ كلاهما فاندفع ماقاله الفاضل الخ وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية * وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم قهراً المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلماً مجتهداً في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قبل هذا الايراد كما ورد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضاً فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيها مع أنه ليس بفقهاء اجماعاً لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بجمل المعرفة بمعنى اليقين وجمل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاذا حصل للمجتهد

فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجتهد مظن مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله * قال الشارح في التلويح في هذا المقام بمد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح النهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يعلم قطعاً أنه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى قوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضاماً لا معنى له أصلاً اهـ فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن لم يثبت هذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لسنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كبقري

ظان بمحكم يكون معلوما عنده قطعا أما الاولى فلا تعقد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة للمعنى * وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به * والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله الى العلم بثبوت قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم بالحاصل به يقيناً لانه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقيناً مستفاد من خارج ثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لا تعقد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد قهراً بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسما المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالثقة ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد لا يرى انه لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما أدى اليه رأيه أولاً ثم طالع المسائل التي أدى اليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بمحكمه بخلاف تصديق المجتهد بمحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله * وأما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات أعني شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا والتوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم قيد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل للمقلد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً قايماً بقيه باقى واذا زال زال اليقين كما ذكرنا تقدير فانه دقيق ولهذا للباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فليكن بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر المضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن الاراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله اما لانسلم ان المقلد ليس بقية بهنا للمعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير تمكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تمايزاً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد النير المجتهد عالم بتلك المسائل المدونة فيها اذ لا معنى للفقه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فاعلة غير المجتهد يتأفقه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يحمل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون قهراً * والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون قهراً (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحذف من القفط لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

(قوله) أما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد (الح) حاصل ذلك أنهم اختلفوا في اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقد رتبهم على النص بالوحي . ومن برايته قوله تعالى (ان اتبع الا ما يوحى الى) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قيل لا وقيل نعم فانما جاز او وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم أو هم معصومون عنه في الاجتهاد قيل بالثاني وقيل بالأول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليهما السلام (١١٦) كما لفتق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الأدلة عليه

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل النقية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله لارسل علم اجتهادي) هذا الاعتراض أما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد لارسل في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من قاله واختلفوا أيضاً فجوز البعض حمله على الخطأ والسهو وضعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الح) يعني ان المراد بالاحكام جميعاً قلني سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الخاصة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الخاصة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تزايد يوماً فيوماً واتم يخرج عن التعريف مثل فقه أمام مالك رضي الله عنه لثبوت لا أدري في حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله فقه مثل مامر من الكلام الح) أي من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول نمرير السؤال والجواب موقوف على حل البارة فاقول قوله اجمالاً اما تميز عن لبسة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أي معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أي على وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل أو حال عن الأدلة أي معرفة أحوال الأدلة حال كونها جملة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالأدلة التفصيلية التي نيطت بالاحكام إذ لو أريد الأدلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالاً فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الأدلة الاجمالية على وجه حزني وقوله في افادتها متعلق بالأحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر قلني سمو معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الأدلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فتقوله اجمالاً لاخراج معرفة أحوال الأدلة تفصيلاً مثل العلم بأحوال حلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الأدلة اجمالاً لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديماً أو حادناً بسيطاً أو مركباً وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للأدلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لتوابعها كقولنا الامر للوجوب أو لرفضها كقولنا العام يفيد القطع أو لتوابعها كقولنا العلم الذي خص منه البعض يفيد الظن

قصة أسارى بدر على ما في قوله تعالى (ما كان لبي أن يكون له اسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينهبون عليه قطعاً فيؤيدون بالوحي الالهي ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشي من أمور دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشي من رأيي فأبوا عني أنا بشر أخطئ وأصيب كآثر افراد البشر) كذا فسره بعضهم وقد ورد في الصحيح (ألسي كما تسمون) صدق رسول الله وورد أيضاً في الصحيح (أنتم أعلم بأمرور دنياكم اه) كثرى مع

زيادة (قوله أي من السؤال الح) أقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم العطف على معمولي عاملين فالعلم مختلفين ويندفع الاشكالان ما بالزام العطف على الموصول اه كتنبوي (قوله أو حال من الأدلة) فيه نظر لان الأدلة الاجمالية لا تقيد الاحكام الشرعية قطعاً بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالأدلة الح) منظور فيه اذ المراد بالأدلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله في افادتها متعلق بالأحوال الح) فيه بحث والصحيح ان الظرف متعلق بالأدلة لا بالأحوال على ما زعم فهو حال من الأدلة أي الأدلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام

(قوله وإنما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الأدلة اجمالاً في أفادتها الأحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما في جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال الاستفادة كما في المنهاج (قوله وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً الخ) بحث فيه العلامة الكنتقري فقال بمدخل عبارة التعريف مانصه ان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة والجواب الثاني على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالاً تمييزاً عن نسبة المعرفة مما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص بأعراب دون أعراب على ما حققناه على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة فالحق ان (١١٧) الاجوبة كلها مبنية على نسق

واحد وهو أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأحوال أو تمييزاً عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد اه وأما التحقيق الذي أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستتدة الى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة أحوال الأدلة التي لا تنحصر في عدد ليمكن من ضبط قاصده فاحتجج ارجو رقتها على وجه كلي اجمالاً يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فالمعنى وسما معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الأحوال الاجمالية للأدلة في أفادتها

فالمعنى بهذه الأحكام الكلية يعني أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة الى ان موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث أفادتها الأحكام وان تلك الأحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا قرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة معطوفاً على قوله معرفة الأحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الأحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المرفع بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلاً الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام بخلاف القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الأدلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم بالعلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الأدلة العلم بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان المسلم بأن الامر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التناير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكية المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين بأبي عنه (قوله ونفس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني رد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية لا ما يفيدها والجواب بأن المرفع هنا هو المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التناير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري هنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل

الأحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يتوهم ان قيد الاجمال يفسد عن قوله في أفادتها الخ وان قوله في أفادتها متعلق بالأحوال إذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الأدلة لا الأحوال اه (قوله أو يقال التناير الاعتباري الخ) التناير الاعتباري على مذاق السالكوني ان العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالمعنى وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الاول هو مفيد وبالاعتبار الثاني مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد ان المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والاذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أورده عليه السالكوني مدفوع بالفرق بين حصول الشيء في نفس الامر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما ان بين الدلالة والارادة فرقا فتدبر وان لم يكف التناير الاعتباري فلك التناير الذاتي بان يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التناير ذاتي لانه مغايرة الشكل للجزء وتنايرهما ذاتي

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالقائد الكلية يقيد العلم بالقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يقيد العلم بالقائد الجزئية مثلاً ان ذات الله تعالى أى الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة يقيد العلم بأن محمداً عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقبه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما قرر من ان موضوع المسئلة يجبر جوعه الى موضوع العلم وهذا الحق أنه ما يقال تكلف لانه لايجرى في المسائل السبعة ككونه سميعاً وبصيراً ومكلفاً فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقه على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الأصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وأما ما قيل من أن موضوعها وان كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايها كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يقيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد في المواضع) وجهه السيد الشريف بانه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاماً ولا يخفى أنه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما أن المنطق مورث لتطبيقات في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فالوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهاً موحهاً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعها الشارح وجمليهما وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم يعتبر ابرائه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذا لاشتراك في اتها نافعا وان كان تقع الكلام بطريق الرياسة وتقع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يرضاه ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فان فقههما بطريق الخدمة والاستمداد منها أيضاً باعتبار ما يمرض المبادي فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضع اما قيد الاول) يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولاً لضع اما قيد الاول في قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجهه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائماً لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائماً اذا لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص قوله اذا لا شركة دليل لقوله اذا ذكر وجهه التخصيص لا لمجموع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن الدعوى لزوم ضياع أحد الامرين والدليل إنما يقيد لزوم ضياع وجهه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولاً فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه وبصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولاً لانه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله لانه لايجرى في المسائل السمية الخ) فيه أولاً انه مبني على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة وانه لايم لها أدلة عقلية وثانياً ان السمع وان لم يكن ورد الا في ذاته لكن اثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فقد رجعت المسائل الى ما موضوعه كلى وان انحصر في الجزئي خارجاً فتدبر (قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية) فيه نظر ظاهر فان مسائل الكلام باعتبار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر (قوله وان لم يعتبر الاشتراك الخ) بحث فيه بأننا لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وانه الذي يثبت مبادئها كما ان المنطق نافع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هي غير ابراث القدرة الكلامية والقوة النطقية

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستدين الى دلائل عقلية وشواهد قلبية واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (١١٩) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال

المحقق الكنعري فيه بحث أما أولاً فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الالباب انما هو لكون المباحة معه فلتخصيص المنع كوجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الاعان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فنسبت بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان واما ثالثاً فلان قوله لكن ما لهم الى الجنة يأتي عن مثل هذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ما خلاصته أنه جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل ان بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار فالمنزلة أولى باثبات تلك الواسطة لانباتهم المنزلة بين المنزلتين فأجاب بقوله لكن ما لهم الخ والمنزلة حكوا بخلود الفاسق في النار وقيل

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام تمييزاً له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ما ذكرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلاً فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلاً فأجاب بما سمعت* ثم اعلم أنه قل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعنى أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لو لم يقيد به الخ والحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل أن اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم في باقى الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أولاً أنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعرض في غير هذا الوجه فاعلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولاً (قوله والتسمية بالكلام لما وقت منهم) جواب سؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر أن يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا قل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فانهم يعموم في تلك التسمية (قوله أى الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الايمان بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فرتكتب الكبيرة غندم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصداقاً ومقراً بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر غندم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع في كلام البعض غلطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محل لمرتكب الكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليعكون محله الجنة ولا كافر ليعكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق غندم مخد في النار إن مات بلا نوبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخد في النار غندم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولاً حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يثبوت ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بنبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

حاصل الكلام دفع توهم تنى الواسطة مطلقاً بل تنى واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندي ان ما قاله السالكوني هو الاوجه لمن تأمل

(قوله قال القاضي الح) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطالمة التجلي الصفاتي نعم والذين لا يعملون طمعاً في الثواب وهرباً من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من أهل الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتع الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم اتهم لترقيم عن الفرقين يعرفون كلا منهما (١٢٠) قدبر (قوله أقول هذا التوجيه الح) ناقش المحقق الكنتري في هذا الاستلزام

الاثبات وجمله سبياً للاعتزال (قوله لكن ما لم إلى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصرُوا في العمل فيجبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته إليهم فأنهم معذرون لعدم اطلاعهم على الأمور به والمنهى عنه وقالت المعزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لأن العقل كاف في معرفة حسن الأشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (قوله الكافر يصرف إلى الكافر المجاهر) حاصله أن الحسن رضي الله تعالى عنه إنما يثبت بواسطة بين الإيمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعزلة يثبت بواسطة بين الإيمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالاً عن مذهبه لأنه لا يثبت منزلة بين المنزلتين لأن الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لأن النفاق نوع من الكفر فإن قيل لم لم يحمل قول المعزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافراً أنه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الآتي لا يثبتها حيث قالوا أن أهل الله في أسماء أهل الكبار على أقوال فالجواب يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وركنا الخلف فيه فإنه في الحقيقة أثبت أمر مغاير للإيمان والكفر والنفاق وتقل عن بعض المتأخرين من المعزلة أنا لا تنفي الإيمان بمعنى التصديق وأجراء الأحكام على الفاسق بل تقيية بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالإيمان الكامل وينفونه عن الفاسق فينبذ لا يكون بواسطة بين الإيمان المطلق والكفر بل بين نوع الإيمان والكفر وكان هذا وجوع منه عن مذهبهم وأعراض عنه قبل يمكن حمل قول الحسن أنه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالإيمان الكامل بل هو منافق في الأعمال فلا إيمان المنفى هو الإيمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما قل عنه من الاستدلال عليه فإنه قال أن أقدم الشخص على المصيبة المنفية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فإن من اعتقد من العقلاء أن في هذا الجحيرة لا يدخل يده في ذلك الجحر فإن أدخل يده فيه علم أنه كان لا يمتدحه فإن هذا الدليل يدل على أنه يقول أنه منافق في التصديق ولنا رجم الحسن عن هذا المذهب على ما قلناه في البداية (قوله يناق كونهما داري ثواب وعقاب) يعني أن إضافة الدار إلى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد أنهما موضوعان للثواب والعقاب وهو يناق تحقيق عدم الثواب والعقاب فيهما

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور إنما يدل على نفي التصديق البقيني لا على نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجحيرة ربما يدخل يده لباعث لأحمال عدم وجودها والادخال المذكور إنما ينفي الاعتقاد البقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النباه * هذا وفيه أولاً أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بأمران ثابت بتحقيق أنهم كانوا يعدون المصيان نفاقاً قطعاً وثانياً أن قوله ضرورة أن من ظن الح مخالف لما وقع بيقيناً فإن الشاك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبداً ولهذا جعل حجة الإسلام الفزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح بقوله

(قوله)

أنما يدل على نفي التصديق البقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا

وقد انعقد إجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الإصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو يناق تحقيق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام أن ما يقيد به الإضافة اللامية هو الاختصاص الإضافي بالنسبة إلى عدم الثواب والعقاب فتفيد أن كل من دخلها يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الأول مبني على أن الحصر المذكور بالنسبة إلى الثواب والعقاب فإن معنى كون الجنة دار الثواب أنها مختصة بالثواب لا تتجاوز إلى العقاب لأنها لا تتجاوز إلى عدم

الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا تلك الاضافة انما تهيد السكينة القائمة بان كل مثاب داخل في الجنة وهي لا تمكس الى نفسها والجواب الثاني مبنى على ما ذهب اليه السائل لكن على ان تكون السكينة قائمة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تهيد الاضافة من الاختصاص المحصر الى الاختصاصي الارتباطي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه أقاده الكتبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار (١٢١) بلا عتاب لكن لا يخفى عليك ان

كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا بما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم ثبوت الجنة بعض داخل الجنة كالاطفال عند المعزلة فالظاهر في الجواب الاتصاف على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ما قررناه (قوله وقد نص المعزلة) الا ان يقال المانع يكفيه الجواز اه أقاده المحقق الكنترى (قوله والاولى ان يقال الخ) قال المحقق الكنترى بل الاول ان يقول بخل أو سفه أو جهل على

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونها دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويماقب فهو بالنسبة الى مستحقها وهم عند المعزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان رتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو رتب عادى فيجوز أن يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجىء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فأدخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للطبيع والعقاب للعاصي (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخات) أى دخولا معاقبا مستحقا لها لان الكلام فيه وتفرعه على الكفر والمصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معزلة بصرية) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد أطل الكلام على نفسه في بهت الحياني اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معزلة بصرية واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والعاصي وأما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تركه بخل أو سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو أفعل لعبده في دينه وتركه بخل وان لم يعلم بكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا قل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ) أى أوجب الحياني على الله تعالى أن يطلي المبدأ علم قعه في دينه (قوله فلزمه ما لزم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلق أو يمتنع صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى في دفع الزام الاشعري عن الحياني بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ولكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولله يوجد في ليله صلحاء كان

(١٦ — حواشي الفوائد أول) ماسيجىء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الاقبح لعبده فتركه ان كان لعدم مبالاة بكون سفها وان كان لتع منه يكون بخل وان لم يعلم بكون جهلا ولعل ذلك المنقول من المحشى غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الاقبح له فتمنه تعالى حيث لا يخلو عن كليهما على ما قررناه بل يقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له اللام بمن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فقلل اقتصار المحشى المحقق فيها هو الاول على الاتين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار تقدير (قوله فله الخ) وشبه بهذا ما فعل الحضرة عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه على ما قاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أودى عليه السلام من قریش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

وشج وجهه قيل له الا ندعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والاولى للعجيب عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لقوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كفار قریش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فأت الاصلح في حقه لورود الاثر بذلك ولان الصورة المذكورة أولا في دفع الالتزام (١٢٢) بميدة جداً بل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أوبه

الاصلاح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فأت الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل أصلاح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلاح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضا في دفعه بأن الجبائي لا يقول بأن الابقاء وابعال الاقع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاعتدال عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق الماصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الجبب خلط أحدهما بالآخر قال في المواظف وأما المعزلة فواجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويعبده عن المعصية كبغض الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبعضهم) أي بعض معزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلة وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى هو تعرضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر إنما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعرض للثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدير نظام العالم يجب علي الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه تقع العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور المازيدي) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان ومثله ايمان القلند على ماسيجي (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب الخ) أي الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن

لكمال شفتها عليه على ما هو المستفاد من القصة الخضرية الا أن يقال ان دافع الالتزام مانع يكفيه الاستناد بهذا القدر فليست (قوله لكن يلزمهم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سببا لكفر آباءهم بأن يكونوا راضين بكفره كذا قيل (قوله قلت تعرض للثواب الخ) التعريض جملة متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه تعرض أي تصدى والتصدى أصله تصد من الصد بمعنى القرب قلبت الدال الثانية ياء كما قيل في تقضي البازي وبالجملة التعريض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيرا فانهم لا يقولون بالاصلاح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لا يجب

الابقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يحى تكون التعريض بمعنى الاشارة والنتية بالكلام اه أفاده الكلبي (قوله نعم رد الخ) يمكن دفعه بأن تعرض العبد للثواب انما يكون اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع ما في الكتاب الخ) بحث فيه الحق الكنعري فقال إنه وإن كان دافعا للاعتراض المذکور لكن لا دليل على هذه الارادة على أنه لا يخلو عن ثوب المصادرة مع أنه يشعر بأنه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منهما داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفت على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم في

قوله خلافا الحق لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الحق اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع مافي الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية حلية موجبة على ما ينوهه المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج عن هذا القول لكون كل منهما

من قبيل القبول اه (قوله وقد يفرق الحق) لأن هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لا قائل هنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحثا وهو انه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كلا ما صار من صاحب القول أعني الذي فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأتي عنه هذان القولان بل يلائمان وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بقدر التعليلية اه من الكنفري باختصار وتلخيص (قوله اذ لا قائل الحق) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلان باعتبار المطابقة فيهما من

تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضاً مقول القول فيكون هو أيضاً مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقيق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الابهاء بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ لتأكيد انهم ولا ينبغي أن هذا الجواب بما يباهه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجي (قوله ويحتمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة الغدوم في هذه المسئلة (قوله قد فتح الباء) أي فتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتخصيص تلك الرعاية من حيث أنه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئين تقتضي لئسبة كإيهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث أنه مطابق بل من حيث إنه مطابق على ما سيجي (قوله لكن لا يلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا نه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله بشر) الإشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق بائنا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه أولا الخ) تليل للحكم المطوى أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولا الخ يعني ان الذي ينظر اليه

جانب الواقع فينشد لا يأتي عنه (قوله لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود هنا خصوصية الشيوع بالاقوال في اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الإشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الإشارة المقلدة به وليس في كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الامرين

ويلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي أعني الثابت من حق بمعنى ثبت ثقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور في حصوله أولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فلحق معان ثلاثة أحدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي بوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذنك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الحبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتبر يانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت أو بالانقضاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذلك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرهما اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يحصل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرهما بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانساقه الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل الحنفي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب أن هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنا للفاعل أي الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنا للمفعول أعني كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال أن هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال الحنفي المدقق لكن انصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام اتهمى كلامه يحتمل أن يكون مراده ما مر في كلام الفاضل الحنفي وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو في نفس

(قوله لانها موجودة في الخارج) أي المراد للعين وهذا أعني وافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع حيث ان الواقع عندهم أعم مطلقا من الخارج ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم حيث ذهبوا الى اتحادها فليتأمل (قوله كما حققه السيد الخ) قال بعضهم والظاهر أن الصدق والكذب كما هما يكونان من أوصاف الخبر يكونان من أوصاف الخبر أيضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور اهـ

(قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإنباء عن الشيء على ماهو عليه كون ذلك الشيء ثابتاً في نفس الامر حتى يرد ما ذكره على أن الحثي سيصرح بأن معنى قوله على ماهو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي أنبأ عنه ملتبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الامر هذا ولو بني المتراض الكلام على أن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المحبر ولو خطأ فذمه واضح (قوله اذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في عمله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا قصده على أن الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل (١٢٥) (قوله لا يكتفي في وجه التسمية)

أي وإنما الذي يكتفي فيه التعليل بالتميز المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له هنا إذ التباين بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالأولى أن يخص كل اعتبار باسم كما ذكره الحثي (قوله هو بينه) يعني فلما كان هذا وصفاً للحكم كان ذاك أيضاً وصفاً له ولما كان ذاك وصفاً للحكم صح حمله على حصة الحكم التي هي وصف له بهو هو وقوله تأمل إشارة إلى منع البنية التي أدهاها بل الملازمة التي هي بين المعنيين وهي نفس في المفارقة وآية عن الاتحاد غاية الإباء أقاده مولانا خالد (قوله)

الامر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي مخبر عنه على ماهو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكتفي باتصاف بعضها به وإن مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال على بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في أن كون الإنباء المذكور معنى لنوبا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لأنه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على أن التميز المطلق لا يكتفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع أباه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع أن المطابقة وحدها وإن كانت صفة الواقع لكن للمفهوم الحاصل من مطابقة الواقع إياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى أنه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع إياه فان معنى مطابقة الواقع إياه هو بينه معنى كون الحكم بحيث يطابقة الواقع تأمل (قوله إلا أنه مركب) جواب عما يقال أنه لو كان صفة للحكم لصح أن يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بأن الفهم أن كان مصدراً مبنياً للفاعل أعني الفاعلية فهو صفة الفاعل وأن كان مصدراً مبنياً للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب بأننا لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وإن كان صفة الفاعل وكذا الاتهام وحده صفة المعنى إلا أن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو اتهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب أن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى واتهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بواسطة مثل أن يقال اللفظ منهم منه المعنى (قوله وبعض الأفاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله أن كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم أنه يستلزمه وأين الاستلزام من الانحاء فالأولى أن يقال أن أمثال هذا محمول على التسامع من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافي كونه وصفاً بخلاف الحقيقة اذ لا مانع فيها من أن يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق وبالجمله فالحكم وصف اضافي يبرر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الإضافي ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال عليه ضمناً فلا فرق إلا بالاجمال والتفصيل ونظائره التمول وكثرة للمال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ولظنير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر بهو هو وأجيب بأن الحصول وإن كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالة عليه) أي دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالده وجه التأمل ان ما ذكره لا يدل الا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر الى المطابقة لكونه فاعلم صراحة لا بالنسبة الى حصول مفهوم الحقيقة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع اذ المطابقة فيه لكونها في حيز حقيته ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى اهـ (قوله مستتباً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع الى أثر الفاعل وفي الظرف الى الشيء وقوله استتبع الضوء للشمس الاظهر ان يقول استتبع الشمس للضوء أو تتبعه الضوء للشمس فان الضوء تابع والشمس متبوع على ماهو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل فان الاصول ان يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتدبير الضمير (قوله على ما قال الاشراقيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم ان الماهية عندهم هي منشأ انزعاج الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) يحده من أخذت القطانة يده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في

والفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبه بالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم بل محمولا على التسامع على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتماداً على فهم السامع قال الحاشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظوراً فيه أولاً انه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقاً بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لما سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به النسبية والضمير ان لشيء فالمعنى الامر الذي يسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على الملة الفاعلية لان الانسان مثلاً انما يصير انساناً متميزاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وبإيجاده إياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انساناً بل لا يكون متميزاً عن غيره لما تقرر من انه لا غاي في المعدومات فيلزم أن تكون الملة الفاعلية ماهية لمعولانها وهو باطل (قوله لا بنا قول الفاعل ما به الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما يسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بان يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع من الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات

الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا مساقهم الى القول بمجمولية الماهيات وأما المشاهون فانهم لما قرروا ان الماهية غير الوجود وأقاموا الأدلة على ذلك لزمهم القول بأن الماهيات غير مجمولة فان أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقاً وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بأن الجمل مؤلف لا بسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال ان الجمول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

قال بعضهم الماهية ليست بمجمولة مطلقاً اذ لو كانت الانسانية مثلاً بمجمل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جمل بمجمولة الجاعل واللازم باطل اما بيان للملازمة فلاه يكون حيث تدبر آراء الجمل وما يكون أثراً له ينتهي بإنشائه وأما بطلان التالي فلاه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالتمتع فانه ان أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الالتزام وان أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجمل في وقت أو دائماً ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها بمجمولة مطلقاً اذ لو لم تكن الماهية بمجمولة لارتفعت المجولية مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في اتصالها بالوجود ولو ارتفعت بالكيفية لزم استثناء الممكن عن المؤثر فينتج انه لو لم تكن بمجمولة لزم الاستثناء والتالي باطل فالمقدم مثلاً ثبت نقضه وأجيب بأن الجمول هوية الوجود لماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاع المجولية عن الماهية بأسرها ارتفاع الجمول رأساً واستثناء الممكن عن الفاعل المؤثر اهـ

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فانه لم يضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاستمع لما ينشئ عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا وبجلي مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المقابل أم لا فإذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بوجود حقيقة بل ظل وخيال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خلد كانه قيل اذا لم يكن كون الماهية ماهية بجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فامعنى ما تقرر عندهم من ان الماهيات المدومة لا تمايز بينها فأجاب بما ترى اهـ (قوله به) أى بالتمايز وعدمه (قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) فلا أنه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس معناها الا إيجاد موجود في الخارج (١٢٧) وذلك وان حصل عندهم

في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهباً عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب الحاشي عليه قطعا اذ كلامه أعنى قوله ما به الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقين فكيف يقال ان جواب الحاشي منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان الحاشي سيصرح بان الاخصر ترك أحد الضميرين حينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقين بالعلّة الفاعلية

مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الآثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستيعاب ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستيعب الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء مقرر ثابت في نفسه تجمله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يتسبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجمولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجمل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجمل الماهية ماهية فعل كالا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله لاما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جمل وأما عدم التمايز في المدومات فانما هو في الخارج لافي نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية بمجمولة أو غير مجمولة به اذ لا يعقل محتمه على ما يشهد به القطر السليمة أما النزاع في كون الماهيات بمجمولة أو غير مجمولة بالمعنى الذى مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجمولة وأما من يقول بان الماهيات بمجمولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات بمجمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فليكن الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق النوائى (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير

ضرورة ان تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو لان الفاعل وان لم يجمل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاتيان بالضمير الثاني وتركه في نظر الحاشي وأما ثانيا فلا أنه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثلة مع ان الشريف ما تقرر بذلك بل وضع النزاع بين الفريقين وجعل ما لها الى ان أثر الفاعل هو انصاف الماهية بالوجود نظيرا انصاف الثوب بصبغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو انصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الاثر سواء أورد الضميران او ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند الكل فقول الحاشي ان الماهية ليست بجعل جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المسالك الشريفة

(قوله لكن فرق بين مابه (١٢٨) الموجود الخ) حاصله ان الفاعل سبب اليجاد والماهية سبب التميز (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائمة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول المحشي اذ الماهية ليست بمجمل جاعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشرافية والمشائية اه كذبوى فان قيل لامفارة الخ حاصله فقص التعريف باستلزامه فساداً مخصوصاً وهو مفارقة الشيء لنفسه والجواب يمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول التقص بالذاتي بمعنى

محصل التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على الة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لانسلم أولاً ان الشيء ههنا يعني الموجود بل بمعنى ما يصلح أن يعلم وبخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا للماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره أما في نفسه أو في انصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مفارقة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مفارقة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية مابه الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالعني الامر له الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك الشيء الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعل ثبوت الذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال بظاهر التعريف لان ما ل التعريف على ما ينه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في انصافها سواء كان لازماً أو مفارقاً يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوت سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلاً الانسان في كونه ضاحكاً يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكاً أعني التمتع لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطناً فان الانسان في كونه ناطقاً لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوت له غير معطل بشيء أما بالعرضي فظاهر وأما بنفس الذات فتقدمه عليها فاقاله الفاضل الحلبي من ادفاع التقص بالذاتي والعرضي باطلاً سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا التقص لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيها اذا عارض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلبي والجزئي فدير (قوله وجمل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعني ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة أعني حمل هو هو اتحاد المتباينين في الصدق فحملة عليه خلاف

الجزء لان كون الانسان اسماً ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح المتبادر الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص التقص بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني

(قوله وحاصل الدفع الخ) قال الكتبوى لا يتضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يتقوم بها الملازم في الخارج والذهن فان تصور اليت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان المتصور أعني كون بدون التوازن محال في الواقع (هذا) لكن هذا الجواب مبني على كون الباء في قوله بدون للملازمة مع ان الحق انها للسببية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل بابه السببية ولا شك ان اكتساب الكنه انما يمكن بمدخله الذاتيات لا بمدخله العرضيات (١٢٩) فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول

مقصود الشارح الخ) قال الكتبوى على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به أنه تبقى الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان أرادها تبقى داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذي أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هذا الكلام يان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير أن يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازها عن أجزائها أيضاً على تقدير أن يكون الضمير الثاني للوصول على ما وجهناه سابقاً فلي التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقاً ولاحقاً ولا

المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية والضمير أن للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرناه (قوله لكان أخضر) لكن الذكر أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن تصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع أن ليس المراد بالتصور في قوله بما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونها فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل الحاشي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي أن يخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ يان مفارقة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يمرض لنفسها كالفهوم والكلية فكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعروض واحدة وأما مفارقة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مفارقة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المفارقة بين الماهية واجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) يان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدون بالوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي (قوله قبل عليه يستفاد الخ) يعني يستفاد من تجميع قوله فانه من العوارض على قوله بما يمكن تصوره بدون أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدون والذاتي بخلافه أعني ما لا يمكن تصور الشيء بدون فیرد عليه اللوازم الیینه بالمعنى الاخص أعني ما يتمتع انعكاساً عن الشيء ويستلزم تصوره تصورهما اذ يصدق عليهما أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة أن تصوره مستلزم لما بحيث يستحيل الاتساک بينهما فينتقض تعريف الذاتي منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا

(١٧ — حواشي العقائد أول) ضمير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا ضمير في ذلك أيضاً اذ المقصود هنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله يان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأن هذا هنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) ياناً لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالكنه وان تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون العوارض بخلاف للماهية (١) ولا يخفى عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللازم المذكورة كذلك الخ نسخة

(قوله فاختبار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيراً للفائدة وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن اللوازم البينة لما كان تصورهما لازماً لتصور الشيء تبادر منه قطعاً عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف المرضي إذ لما وقع التعذر والتعابرها تبادر إلى العقل أنها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا رد من أول الأمر على تعريف المرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم إلا أن يقال الخ) نظر فيه (١٣٠) بأن سوق كلام الحاشي بآباء ووجه هذا النظر أن تعريف المرضي ظاهر في انظر

فاختبار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسافة إذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للمرضي اللوازم البينة بالمعنى الإخص اللهم إلا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة إلى ورود الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها وحينئذ يكون ضير قوله فيرد عليه راجعاً إلى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا سلم الاستفادة أولاً فإن يان حكم المرضي لأجل مغايته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا سلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون معرفاً للذاتي مساوياً له لم لا يجوز أن يكون الاستفادة حكماً عاماً شاملاً له ولغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصور بدونه ليس معرفاً مساوياً للمرضي يدل عليه من التبعية في قوله فانه من الموارد ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الأولى أن يتبع رفضه عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية إلا مع صورته ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لأن الأولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الأعم والثانية بالمعنى الإخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب أن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء ولكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظاً قصداً وبالذات أولاً بأن يكون ملحوظاً تبعاً إذ ليس تصور ذلك الشيء إلا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلاً والمستلزم تصور اللازم ليس إلا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظاً قصداً وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما إذا لم يكن الملزوم متصوراً بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن متفلاً عن ملزومه واحد إلى لازمه وإلى لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فإن قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الحاشية الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصور بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار الماهية فضلاً عن تصورهما قلت المحتاج إليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورهما تصوره برشدك إليه عبارته (قوله على ما لص عليه في حواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في يان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

المتعرض للاستفادة أعني بالنسبة إلى تعريف الذاتي (قوله انتهى كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه يقدم على الماهية في الوجودين على ما في شرح المطالع قال وهي خاصة مطلقة قال السيد في حواشيه لا يفارك الذاتي فيها المرضي اللازم لعدم تحقق المرضي إلا بعد تحقق الماهية وعدم اتفائه إلا بعد اتفائها كالتزوية للاربعية اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابسة يذكرها قدامه المناطقة وإن لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير مجهول ولعل المتكلمين بالخالفون في ذلك فلذا وقع له تركه تدبر (قوله بـ والا) أي وإن لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك

اللازم في الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور الملزوم قصداً فضلاً عما إذا كان تصوره بغير القصد والاختار (قوله فإن قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه القصد والاختار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فإن في هذا الجواب من الاضطرار ما لا يخفى على المتدرب بالعقليات إذ يرد عليه أولاً اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانياً أنه لا يبقى معه معنى للاستلزام بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثاً ورود التهاق على قولهم الاستلزام شروطاً بما إذا كان الملزوم ملحوظاً بطريق

التفصيل

التفصيلي فربما يطراً على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه أى اذا تصور
 الملزوم وكان ملحوظاً قصداً مخطئاً بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي
 هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم) جواب
 ثان عن الابرار المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدون انه لا يمكن تصور
 الشيء بالسكنه في زمان لا يكون الذاتى متصوراً في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالسكنه
 لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف
 تصور اللازم فإنه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم منابر لتصور الملزوم
 وتابع له وامتاع توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمان تصورها متمايزين
 صدق أنه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لا تفكاً كنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتى
 باللوازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز
 بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى الزوم بين المعد والمعلم
 مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور
 شيء آخر مع ان المبادئ معدت للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفسك عن
 تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره بمقتب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن ينسج تغاير زمانى
 التصورين فان من تمسك بامتاع توجه النفس في زمان واحد الى شئيين يرد عليه ان الحال في تصور
 الذاتى كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى عدم
 امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكانه بدون المرضي امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه
 ان أراد أنه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع الممرض ضرورة أنه يتوقف على
 وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجتمع تصور اللازم وان أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع
 كما يدل عليه قوله مع ان المبادئ معدت فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادئ
 معدت على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ
 يجوز اجتماعها فيرد عليه نقضاً على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن ينسج تغاير
 زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم الذى اعتبره في اللوازم البينة هو أن لا يتخلل زمان
 بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى في شرح المقاصد في بحث الاضافة
 ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن
 الدليل المذكور انما يتم فيها اذا كان تصور الملزوم معداً وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة
 الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلاً بل يكون الامر بالمعكس كالاعتماد
 بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل
 الملكات لكونها طرفاً لها كانت الاعتماد موقوفة عليها أولاً يتوقف شيء منها على الآخر
 كالنضامين فانها يحصلان معاً من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته
 أن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فلي تقدير أن يكون الملزوم علة
 معدة يكون زمان تصور الملزوم مقاراً لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاضطرار فانه لو صرح كونه
 ملحوظاً لا يهـ هذا الطريق
 لم يبق ملزوماً (قوله نعم ان
 المبادئ معدت للمطالب)
 أى على ما هو رأى المحققين
 من الحكماء وأما ما نسب اليهم
 من قولهم بالاجاب وكون
 تأدية النظر الى المطلوب
 على طريق الوجوب
 فمعناه كون الفيض
 النازل من عند الحق بعد
 تمام المعدات واجب النزول
 حيث لا يخل في الفيض
 ولا عجز ثم ان باقى
 المذاهب في هذا الموضوع
 مشهورة فلا تطيل بها
 (قوله وهذا البحث مندرج
 في قوله ولقائل الخ) نظر
 فيه بعض فضلاء المحققين
 بقوله ان كونه بمنزلة المعد
 يكفى فيها ادعاء الحاشي من
 تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فاما معنى ابراده بعد قوله ونظر فيه أولا بان المقصود به ابراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ابراد على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فاما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السنتين لا يرد هنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بمخرج المتضايفين (١٣٢) عن اللوازم اليقينية فضلا عن خروجها عن تعريف الذاتي وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بمد قل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعداد بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالو بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدون غيره ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في السكيات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة الزوم وحاصله ان الانفكاك الماهي للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المفارقة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله بما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله بما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المفروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه أعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضروريا (هف) وان أريد بالامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه متمم

منها يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعداد بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكره فتوجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجرد أو مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم الين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معا في زمان مع ان المحشي في

وكل

أصل أجوابه مانع فلما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا تمسك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك متمم رده بقوله يرد عليه وحاصله النقض بالجريان والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنتفري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تغاير زمانى التصورين والا فلو كان مبني على اتحاد زمانى التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لأنه اذا كان زمانها متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ماهو المفروض من الزوم والاتحاد بينهما زمانا قال الجوابين واحد اهتاما.

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرورياً وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضرورياً فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي ففي ارادة واحدة لا يصدق عليهما معاً مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان (١٣٣) العام هو المفيد بجانب المعدم ولذا حمله

المجيب على المفيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدون ضرورياً كما في الذاتي أولاً كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري أفاده بعض المحققين (قوله يأتي عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء أو قبه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام اه فصرف الكلام الى خلافه يأبى الطبع (قوله وهذا هو الجواب الثاني الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الثاني مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الثاني

وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقاً على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعني انما نخار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسياً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارناً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدون وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقروناً بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم اليئة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الابه في قوله بدونه للملابسة أما لو كان للسببية فالمقابل بدونه به لاعمه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المفيد) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المفيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المفيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المفيد بكونه حاصلًا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر قل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الايض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفها فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المفيد يبيد يأتي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والسكاب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنًا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم اليئة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنًا بخلاف تصور اللوازم فانه مقابر لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقاً وان أراد أن الجواب الثاني كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المفيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه انه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المفيد متساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

الشافى مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى التقيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف المرضى بالنظر الى التقيد فقط لضرورة راعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافى فتدبر فانه دقيق أفاده المحقق الكنترى (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في المرضى) قال المحقق السابق لكن بقي هنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام التقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مطلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عمومته فان كان ضرورياً يكون منافياً لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالمرضى وقد سبق وان لم يكن ضرورياً يلزم جواز تصور الكنه بالمرضى فبره الشق الاول من السؤال الآن (١٣٤) يقال المقصود هنا دفع الاعتراض بصدق تعريف المرضى على

اليه فيها نهل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على اننا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية لسبب التقيد الى التقيد فتقول ان تصور الشيء بالكنه بالمرضى بأن يكون المرضى سبباً لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للمرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز أن يكون للتباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباني آخر وان لم يطرده في جميع المواضع (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم السابق الى الفهم يعني اننا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقاً حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيداً بكونه من جانب الوجود فمضى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون المرضى يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون المرضى أي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى أي الامكان العام التقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان التقيد بجانب عدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في المرضى (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار الشخص الماهية المشروطة بشرط الشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع الشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التحرير وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعني أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذاناً بأن هذا السؤال ناشئ عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على قرعته ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولاً على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فن قال ان الفاء الثاني لانه كيد لم يأت بشيء (قوله مجموع أمور ثلاثة) أجدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لقوة هذا الحكم لان عقد الوضع

الذاتي وقد حصل وما ذكره في التردد ولا يلتفت هنا الى ما ذكر بل يبقى على عمومته على انه من قبيل تفكيكات الرازي (قوله ان كان المراد الخ) تقرر جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشهور وأني باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي وببحث في هذا الجواب بان الشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في الشخص أمر عديم فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقاً لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم

الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان الشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أجي مستلزم الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلا بد أن يكون الشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه صحة إيراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار الشخص اذ الشخص فيه باق على ما يتبادر منه لا بمعنى الشخص واطلاق الهوية على الماهية باعتبار الشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط الشخص أو المراد منه الماهية مع الشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهوية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أفاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

(قوله ينأ) هو منشأ الحكم بالقوة اذ لو لم يكن اللزوم ينأ ما كان هذا الحكم لنوا وعجاءة الكنفري لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا ينأ كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التناير مفهوما بين العقدين حتى يفيد وهي أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أى ومعلوم انه بالقوة في هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتيها نفس الماهيات (قوله كف) أى كيف يكون الحكم المذكور لنوا ولو كان لنوا لكان بديها اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي وكيف يكون بديها والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم في ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكيمة تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضا كثر المنكلمين على فيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اه (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل في النوع جنسية والمراد هنا نوعان فاكتر لان الذى يقع في جوابه الجنس عدة أنواع لانوع (١٣٥) واحد مثلاً يقال الحيوان في جواب

ما الانسان والفرس لافي جواب أحدهما فقط رأياً جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو عام الماهية المختصة بذلك الاحد على مالا يخفى ووجه انفراد المعنى الاول في هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان مابه يجب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه ان مابه الشيء هو هو لان مابه الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أعم منهما (قوله في الماهيات

مستلزم لعقد الحمل لزوماً ينأ كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لقوة في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلبي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطابع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المختصة لها حقائق هي بها هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المختصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا وأذهاننا وأبن هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين مابه يجب عن السؤال بما هو وبما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعها في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما مقاله الفاضل الجلي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولاً فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير مرضى في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له وأما ثانياً فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشيء

الجزئية) اذ ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس الا الطابع الكلية (قوله واجتماعها الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه مابه يجب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه مابه الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أى فالحكم بالوجود عليها يكون أمراً جزماً (قوله غير مرضى في هذا المقام) اذ ركا كنه لا تخفى لانه لا معنى لقوله مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه مابه الشيء الموجود هو هو لا يكون الا محققاً فلا معنى لاعتبار التحقق فيه ومن هنا يتبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به أولاً وان مراد المحقق بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله وتوجيه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لا وجه له لانه مبنى على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كنه وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانياً الخ) ناقض فيه المولى عليه الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعتراض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا اه

(قوله ولا مدخل للتساوي في لقوية الحكم) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء في عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح ههنا في صدد بيان المعاني اللقوية (قوله حيث قال في شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفي شرح المواظف شيان اما في شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم في قوله (١٣٦) هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الي شيء يكون ذلك الشيء مساهم والا آخر

بمعنى الموجود في لقوية الحكم اذ قولنا المساهيات الموجودة موجودة لاختفاء في لقويته واما ثالثا فلازم يجب على المحقق ان يقول اذ لا لقوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو المساهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لقوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندما الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لقوي ضدنا هو اسم الموجود لما تجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواظف خاتمة المقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندما الموجود (قوله اذ لا لقوية الخ) يان لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعوارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعلومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعلومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لقوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحقق من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحمي غير المورد ليس بشيء منشؤه فله التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لقوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب لتفليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الاذهان الفاصرة (قوله كما في مثل الخ) فان المعنى ان ما اعتقده وليس به واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللقوية وعرفية عامة على ما ذكره الحق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق لعرف باللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واقفة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقلية بالنسبة الى الاذهان الفاصرة الغير واقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل التاب ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

تفريع يان معنى الشيء على قوله فبحث لقوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . واما في شرح المواظف فاحدهما لفظ معنى في قوله تحقيق معنى الشيء والاخر يان معنى الشيء غريب قوله متعلق باللغة افاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما برده عليه لسؤال ولا يجوز تغييره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تغييره وههنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تغيير الالفاظ الثلاثة بما فسر به الشارح (قوله غير المورد) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تغييره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مراد المحقق الخيال من قوله اذ لا لقوية في قولك الخ ليس انه لا لقوية في نفس أحد هذه الاقوال حتى يلزم عليه تغيير

المورد بل مراده انه لا لقوية في نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان يان معانيها بما بين به ولذا الشارح منشأ للسؤال معان آخر غير ما بين به الشارح فيكون من تغيير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لقوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لقوية في نفس هذه الاقوال لا في قول المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرهابها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يهد لتأني مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ التاب والحكم عليه بالثبوت في نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال أنا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعري الآن كشعري فيما مضى لم يتغير أو شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنة معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازي فلا بد من بيانه ولقائل أن يمتنع ذلك اذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفي شعري مشهورا بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لم لا يجوز ان لا تكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كآخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا قل عنه) هذا يفيد ان التنظير من الكلام المنقول عن المولى المحقق وليس كذلك بل المنقول عنه ينتهي بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحقق المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمنقول وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو ان توم

الفقوة بسبب عدم ظهور معناه للاذهان الفاصرة فتومها بعدني الاحتياج الى التأويل عنه باق لبقاء السبب الموجب لذلك التوم (قوله وفيه اشارة الى انه الخ) لم يرتضه المحقق الكنتقري بل قال وتحقق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح وجوب كونه بالفعل لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض وما نحن فيه كذلك فانما نظرنا الى العالم شاهدا أمورا مقررة بحسب الظاهر متميزة بالاماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق فمحن توجه الى تلك الامور واستحضرها بلفظ حقائق

ولذا حكم بلفوئته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر* وأما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لفوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) اذلا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلفوئته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء الخ بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا الفييل (قوله ولك ان قول الخ) أي ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

(١٨ — حواشي العقائد أول) الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون يديها فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومنه قولنا واجب الوجود موجود فانما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فتعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك اثبات ثابت اذ لم يمد لنا شيء مقروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف فعلا بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لقوا ولا مثل أيضا (أنا أبو النجم) ولا قوله (وشعري شعري) فان اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر اه

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع ثوهم) المتوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعين فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير مائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير الجرور المضاف اليه المعنى المائد الى شعري شعري حاصله لو جعل اضافة شعري للمهاد الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذي أبداه المولى الحبالى رحمه الله فأداه مولا نا خالداً (قوله لعدم دلالة الخ) غلة ثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة عهدية (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون الحمل مفيداً وان كان غيره يلزم الحمل

يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظراً الى كلمة القليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لحفائه وهذا ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل * وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا قل عنه وما قاله الفاضل الجلي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مشتملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بدیهى البطلان وان أراد ان للمعنى المراد منه وان كان مجازاً بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انتهاه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو انصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع ثوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جعل اضافة شعري للمهد يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى الهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم فرق الخ) أى وكم من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي أو النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان الهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تدبيراً أو الذكر الحكيمى والكل متتف هنا كذا قل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المتعبر في الهد ليس مقصوراً على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التمين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تمينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيداً كيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة

أكد

بالبين (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان

التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج إلخ) اذا احتياج الى الدليل فرع كونه مفيدا ومن هنا يظهر ان الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا للكان أولى بالنسبة الى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله اذ لا بد لاثبات إلخ) فان قلت هذا التوجيه يقتضى ان القضية القائلة حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى الدليل لكن الاذ كيه لا يحتاجون في معرفتها اليه وأحباب الازهان الفاصرة لا فائدة لهم منه فيضمحل التوجيه المشهور قلنا لا يمتحن عليك ان الاحتياج الى الدليل أعم من أن يحتاج الانسان اليه لاجل ثبوته عنده أو لاجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات محتاج الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل علمنا به وفي بعض آخر لاجل ازام الخصم وفي بعض نجزم ببعضها ضرورة بقي ان الشارح سيصرح بان لا طريق الى (١٣٩) المناظرة مع السوفسطائية فلا فائدة

في ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج أوسط الناس الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل حصول العلم لهم كما هو مقتضى ظاهر قول الشارح فيها سأتى لتأخيفا أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وثبوت بعضها بالبيان قليلا مل (قوله ومن هنا ظهر ركاكة إلخ) هذا مبني على ان قول المولى الجبالي فيها قل عنه واما جعل قوله إلخ مراده به رد ماقاله بعض الافاضل ويحتمل أنه اشارة الى ان توجيه قوله أنا أبو التجم مندرجا في أحد التوجيهات الثلاثة السابقة أو ان الاتيان به إنما وقع تعيينا لقائل

أكد بأنه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله ويرد عليه ان شرعي إلخ) يعني يرد على هذا التوجيه ان شرعي شرعي أيضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شرعي الآن كشرعي فيما مضى أو شرعي هو شرعي المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الازهان الفاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شرعي شرعي يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو التجم وشرعي شرعي ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو التجم إلخ مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا يرصاه من له أدنى درية بالاساليب كذا نقل عنه ومن هنا ظهر ركاكة ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيد الافادة وقوله ولا مثل أنا أبو التجم إلخ نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم إلخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالثبوت ما به الموجود والمعدوم ولو مجازا أعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال بالثبوت وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجبالي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تنطلق الا على الموجود بالوجود الاصل فليقدر تقدير جميع الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وقول ان الثبوت وعدم الافادة باقي في الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهراً لان من تلك الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحقيقه الشارح في قوله والمعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر

شرعي شرعي ونميدا له وتكبيلا وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلا (قوله نفي للتوجيه إلخ) أي نفي له عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلا بل يوافقه لان زاعمهم في أصل ثبوت الحقائق لافي شهرة ثبوتها وأيضاً ان كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى إنما يخالف مذهب الاشاعرة القائلين بان الاعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظام من ان الاجسام متجددة آناً فآناً كالاعراض عند الاشاعرة فتوجيه شرعي شرعي فيما نحن فيه بضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجه لنفي المماثلة بين ما نحن فيه وبين أنا أبو التجم وشرعي شرعي ولا ركاكة فيه وخالفه الجبالي لانصره بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

(قوله فتأمل) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المحذور المذكور وهو لتوبة الحكم المذكور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في ثبوته فالتصويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون إشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المدومات أعني ما كان محل انزعاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر اهـ (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل الكليني أقول والاولى أن يقال محل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر لتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لا على الظرف المتوهم والانتباه إنما يتوجه على الثاني لا على الاول اهـ (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد علمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستفراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لا تخصي وأما في التصديقات فلان الاحوال (١٤٠) الثابتة للاشياء أيضا لا تخصي ويحتمل ان وجه عدم المسحة ان أفراد

التصورات متافئة اذ منها الشك والتوهم والضورة الحاصلة في العقل بلا حكم ولا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتانفات وكذا فراد التصديقات متافئة اذ منها التصديق اليقيني والظني والفير المطابق المسمي بالجلل المركب فيلزم اجتماع المتانفات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحشى والآخرا ان ابداهما الفاضل عبد الرسول	عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفرادها وهو الموجود فتأمل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لما فلا يتجه ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله قاللام في العلم لاستفراق الأنواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستفراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالعلمي جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وأما حمل على استفراق الأنواع لانه لو أريد استفراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالأبغضي بخلاف جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وأما قال بمعونة المقام لان حمل الاستفراق للأنواع مما لم يمهّد عند أهل العربية حقيقة وإنما هو باعتبار ان معنى الاستفراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أوالاهي الأنواع (قوله بمعونة المقام) يعني إنما جعل اللام للاستفراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فوجب الحمل على الاستفراق ويكون للمعنى جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فاقبل ان مقام الرد لا يستدعي الاستفراق مطلقا فضلا عن الاستفراق
---	--

هذا والظاهر ان الحشى الخيالي إنما حمل اللام على الاستفراق النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالتناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حيث جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستفراق الأنواع فظهر ان ما حققه الحشى موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان الحشى بصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستفراق متافيا للجنس (الثاني) انه معترف بأن مراده استفراق افراد الجنس وذلك لا ينافي حمل اللام على الجنس هنا . (الثالث) انا لا نسلم كون اللادرية معترفين بللشك بل يزعمون أنهم شاكون في أنهم شاكون وهم جرافن أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سباني والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لا يرد اللفظ الثاني) ويمكن توجيه كلامه من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه اللفظ الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها تصور حافظ مع ان غرض الاستدلال لا يتم الا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لا رادة دفع التوهم

التوحي

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر اننا لسنا اكتب المضاف التانيث من المضاف اليه المذكورين كما في قوله تعالى (فاقع لونها تسر الناظرين) لكن اكتب المضاف المضمن كما في هذا المقام (١٤١) غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم

الاجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالي ببعض الحقائق فالاولى أن يذكر هذين أيضا ليتبين أن الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجميع تفصيلا كمال الاظهار (قوله مضر) أي بمقصودنا الذي

هو عدم تقدير الثبوت وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكنه) غير عبارة المحشي الخيالي من نسبة التقييد الى المتكلم الذي بوجوب تقدير الثبوت اشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فلذا أجابه المحشي الخيالي بأن تعميم الشارح بتأنيده اشارة الى فساد زعمه وبهذا يندفع ما أورد بأن المعنى الشارح والمقيد

النوعى اذا ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة محتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود الحدوث فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالأحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أهم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) قل عنه فإن مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى * اعدوا هو أقرب للتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفصلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعم بها متحقق الرد على الادارية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان أريدا جمالا الخ) أي أن أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع أنه قد سبق ان المراد ما لا يتقدمه حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن قيد العلم الخ) يعني نختر ان المراد عدم العلم تفصيلا وقول أنه مضر لان العلم في قوله والعم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم بأحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على الادارية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فبصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعم بها بالكنه ولكنه باطل لقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلي فهم ان مقصود المحشي انا قيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعتراض بأن بينهما تافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح أن يقال نحن قيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن قيد العلم بالعم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق

شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وانما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما ان المعنى هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصوري فيقيد حينئذ بالكنه لتسم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله يأتي عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إياه قوله لا دليل عليه عن ذلك فلا بد عدم صحة القول المذكور بديهية لو لم يقيد بالكنه دليل على قيده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق وأما وجه إياه قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه عنه فلا بد تعميم الشارح كان في قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد في قول آخر . والتعميم في قول لا ينافي التقييد في قول آخر على أن هذا القول للقاتل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل الخالف للشارح بأن قيده في قوله ينافي تعميم الشارح (قوله والرد على اللا أدريه الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللا أدريه دليل على التقييد إذ لا يرد عليهم بآيات العلم بالوجه لا عترفهم بآيات العلم بالوجه على ما مر وحاصل الجواب أن ذلك الغرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإبقاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ آيات العلم التصوري الشامل لنفسه يتضمن

آيات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لأن التقييد بالكنه الخ) وبهذا يدفع قول المحقق المدقق معترضا على المحقق الخيالي بأن تعميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه فكيف ينافي التعميم التقييد بالكنه ووجه أدقاه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخيالي فيها بسد أن يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والمحلية هكذا أما أن يكون المراد العلم بثبوتها وأما أن يكون المراد العلم بأنفسها

ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تعميم الشارح ينفيه يأتي عن ذلك (قوله لأننا نقول لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على قيده العلم بالكنه والرد على اللا أدريه يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه) يعني أن تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديق بها وبأحوالها يأتي أن يقيد العلم بالكنه لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وأن لا يكون العلم بها متولوا للتصديق بها وبأحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا القيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون يترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق قيد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتفصيل المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والأمران الذات بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحقق المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه إنما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وجبث يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير إذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

الكل

بالكنه لكن الثاني باطل لقوله إذ لا علم بجميع الحقائق فتعين الأول فان قول

الخيالي فيها بعد لا دليل على التقييد مع أن تعميم الشارح ينفيه منع تلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع أما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها وبأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على أن بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادته بأنفسها بالكنه منع جمع لا يمنع خلوجا لارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح وإذا كانت المنفصلة مألعة الجمع لا يلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وإن لزم العكس وتفصيل ما أورده الخيالي ينبغي أن يكون بالترديد بان يقال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مألعة الخلو فذلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة مطلقا أو ارادة العلم المتعلق بها مطلقا وإن أريد بها مانعة الجمع فلسفة لكن التقريب حينئذ ممنوع إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فأعرف أفاده الكتبوني

(قوله فلا وجه للمدول عن الظاهر) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحقا وعدم التقدير ومطابقة الضمير لمرجه بلا تأويل
وانه سلم عن الخدشة وقدم المرجع صراحة لاضمانا خفاء اعتبار الثبوت من خمسة أوجه (قوله فلا يكون المدول موجهاً) أي
المدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على ما مر ثم اتم مع كونه خلاف
الظاهر لا يستفاد المقصود منه أعني العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لاشك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لا ينوب عن العلم بثبوتها
(قوله وفيه تأمل) نقل عن المولى الحشى في وجهه قوله لانه يجوز ان يكون (١٤٣) المدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم

ارادة العلم التفصيلي التصوري
اه قال العلامة عبدالرسول
وفيه نظر والاولى ان يقال
وجهه ان قررر السؤال
على وجه يظهر منه
الجواب ليس من دأب
الناظرة وصنيع الحشى
المدقق هنا كذلك حيث
علل العلم بثبوت الكل اجمالا
بما مر وما مر كان مفيدا
للعلم بنفس الحقائق اجمالا
على ما جرر فيما سبق
والمعجب ان الحشى المدقق
ماغيره الى انه يتضمن العلم
الاجمالى بثبوت الجميع
فلذا أجاب بغير الجواب
بقوله فلا يكون الخ اه
(قوله في المقامين) أي
في مقام حمل الثبوت على
الحقائق وفي مقام اثبات
تحقق العلم بها (قوله على
ما هو مدلول لام الجنس)
الاظهر ان يقول على ما هو

الكل غير معلوم الخ) حاصله ايراد النقص على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله
العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للمدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم
ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال الحشى المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا
لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
المدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله
حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمنع جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس
متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر حينئذ يرجع الى الاجاب الجزئي وذلك كاف في
الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلى في المقامين (قوله رد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس
وان أدفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين
الفتنيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها
ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الخارج واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه
على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود
جنس ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم به سواء كان عما
لشاهده أولا * أقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما
لشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان
في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء
ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد
بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده هذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره
لكونهما فردين له لكن حملة على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة
فالجواب امام بنى على التلبس أو التلبس تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف)
وهو لفظ الجنس قال الفاضل الحشى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحملة على لام الاشياء اذ هي للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك
بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول الشارح على وجود
ما نشاهده (قوله على التلبس أو التلبس) أي إيقاع الغير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك
التلبس ناش عن الجنس المنطقي الغير المراد هنا المصحح لدفع الاعتراض اذ أريد قاطع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه
بنفسه في التباس الجنس المراد هنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعني لم يفرق بين الجنسين
والتلبس عليه الامر فاقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد

(قوله لانه بصير المعنى الخ) فيه لظرف لانه على ما حرره المولى المحشى فيما سبق حين تقدير المضاف بصير المعنى التنبه على وجود ماهية ما يشاهد والمراد ببلهاية ما به الشيء هو هو والام يصح اضافة الوجود اليها وهي متحدة مع ما يشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنبه تأمل) اذ الظاهر أن المراد من التنبه (١٤٤) على وجود ما يشاهد التنبه عليه لصلا لا احتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو

قويا (قوله يدل على ذلك)
 موصوفة وأيا ما كان فهي قيد معنى الجنس أو معنى الاستفراق على ما علم في موضعه وقد حلت هنا على الجنس انتهى ولا يخفى أنه ليس بشيء لانه بصير المعنى التنبه على وجود الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهدة أفرادها (قوله أو قول) يعني قول التنبه على وجود ما نشاهد حاصل مع أن الكلام السابق ليس على حذف المضاف لأن في الكلام أعني قوله حقائق الأشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق وإذا ثبت شيء منها فالحق بالثبوت هي المشاهدات لأنها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانبان في بدء الطولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبه تأمل (قوله وهم العنادية الخ) الفرق بين مذهب العنادية والعندية أن العنادية ينكرون ثبوت الحقائق ويميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرءة لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرءة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرا الخ حيث قوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها ويميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرءة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب إليه المصوبية من تصويب كل مجتهد وكافي قواعد العربية فإنها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فاما قول نجد هذا الشيء مرأ لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرأ لانا نجده كذلك ومن هذاتين مني كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لأنه لما كان ثبوت الأشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرض والمكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من أن الحق هنا على مذهب النظام كما سيجي . وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبيين أن العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لثبوتها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى أن هذا الفرق أيضا إنما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على أن نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم امتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما إذا كان بمعنى التمييز

أى على أن انكارهم صراحة لثبوت الحقائق وتميزها وإن انكار نفس الحقائق لازم من انكارهم الثبوت وإن انكارهم صراحة ليس لنفس الحقائق كما توهمه بعضهم (قوله وكافي قواعد العربية) فيه إشارة الى أن هذا الخلاف خلاصة تؤول الى أنه هل الامور والمعلومات تنقسم الى حقائق هي امور ثابتة في حد نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهي العلوم المكملة لنفس الناطقة المؤدية الى سعادتها الابدية على رأى الحكيم والى المقائد الصحيحة على رأى المتكلم . . والى ما ليس كذلك أعني ما كان بالاعتبار والوضع كالافات ونحوها أو لا تنقسم هذه القسمة بل كلها فروض واعتبارات

وأوضاع شأن الاوضاع اللغوية وسائر الامور الاصطلاحية - أو لاثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفارض صكا
 واعتقاد المعتقد فاهل الحق على الاول والعندية على الثاني والعنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الابدية وبين نحو العلم باللغة وإن الحكماء قلما يكثرثون بالقسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام ان الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة ان معنى حقية ذلك المذهب مطابقة لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون الحق على مذهب الجمهور

(قوله ظرفا لنفسها) أى لنفس الحقائق فيستلزم ذلك ألا تكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر وفرض الفارض بخلاف نفي ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها وإن لم تكن
موجودة في نفس الامر (قوله عن التكثر) أى عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا في سائر
الاعتبارات فإنه موجود بوجوده عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ)
أما اندفاع الامر الاول فإن يقال أن أردت يقولك فأنهم ينكرون نفس الحقائق (١٤٥) ينكرون صراحة نفس

الحقائق فمنوع فأن
انكارهم صراحة لثبوت
الحقائق ويلزم من ذلك
نفي الحقائق بالمرّة . وإن
أردت أنهم ينكرون نفس
الحقائق ولو التزاما فهو غير
مناف لما ذكره المحقق من
أن انكارهم لثبوت والتحقق
(أما اندفاع الامر الثاني
فلأن عدم ثبوت نسبة
أمر لآخر يندرج فيه
عدم ثبوت نسبة التميز
ويلزم من انتفاء انتفاء
جميع الحقائق ولا يخص
انكارهم بالنسبة (قوله
وهو أنما يدل) قال مولانا
خالد ممنوع بل يدل على
عدم وجود شيء أصلا إذ
ما من شيء من الاعدان
والنسب الاويث بالدليل
ما لم يكن بدنيا ولا بداهة
عندهم وكان منشأ ادعائه
الحصر الاشتباه بين اثبات
الوجود واكتساب المجهول

كاسيحي . فانتفاء ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا
فالتعويل على ما ذكرنا فإن قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره بعض
الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فإن
نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرّة واثبات التميز بنوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس
الامر (قوله لأنهم يعاندون الخ) يعني يعاندون العقلاء الجازمين بنبوت الاشياء من الواجب والممكن
ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا
أوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لأن الكل راجع الى أصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز أنما هو بحسب التعينات الوهمية كما
ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب
الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم أن قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وإن انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك
فأنهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في
نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة أن قوله اذا ما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو
أنما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لأنه يان لمنشا غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم
وبخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون
أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وأنما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان
الجزم موجودا لم يحل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولا يتناهى
وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات
للمعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم
يدل على انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر
لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني أن تخصيص الشارح انكارهم
بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق
فإن الكلام في ثبوت حقائق الموجودات (قوله والظاهر الخ) يعني أن الاظهر أن يحمل الاشياء
هنا أى في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للوجود والمعدوم

(١٩ — حواشي العقائد أول) فإن التسب لا يكتسب بها الا التسب والتصور لا يكتسب الا من التصور بخلاف

اثبات الوجود فإنه يتوقف على الدليل في التسب والاعيان على السواء فإذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا (قوله والمعدوم
الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه (قوله على وفق ما سبق) حيث
قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أى في قول الشارح) فيه أن المناسبة مع السابق تقوت حيث نذروا فمررها بقول
المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزه بعضهم لكان أنسب

(قوله ولو مجازا) أى ولو كان الثبوت في هذا المعنى الاعم الشامل مجازا (قوله والمعدومات) أى الثابتة في نفس الامر على مامر (قوله رداً على الهندية) هذا بينه يرجع الى المولى المحشى لان الحقائق عندهم لما كانت متميزة بنبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة أى متميزة رداً على الهندية وحل الاشكال ان المتبادر من الكون على قرار واحد ومن التميز بمعنى الثبت (١٤٦) الكون والتميز والتقرر في حدود الشيء لا يتبعية الاعتقاد (قوله ما يعني عن اعتبار

أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعني الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للوجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض العارض لان انكارهم أيضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بمعها والمعدومات فالمعنى أنهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الحلبي أى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وإنما فسرنا الثبوت بالتقرر لأنهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رداً على الهندية لأنهم أيضا قالون بثبوت الحقائق وإنما ينفون عنها التقرر ولو حلل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانياً فلان ما ذكره وجهاً لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة الى المعتقد فينبغي أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حتى الخ) فان قيل ما معنى الحق والباطل هنا اذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولا يطابقها أجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد سمعت منا سابقا ما يعني عن اعتبار هذا التمحل مع أنه على هذا لا فائدة في إيراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق ثابتة عند عدم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لانطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبرى لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أبواب المقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أى ان لم يثبت

هذا التمحل) وهو قوله تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض العارض واعتقاد المعتقد فيكون ثبوتها بتوسط الاعتقادات وتبعيتها لها فبمطابقة هذا الاعتبار يكون حقا وبعدم مطابقته يكون باطلا ولكن هذا التوجيه مثل توجيه الحجب في عدم رفضه أصل الاعتراض فتأمل حتى يتضح المرامم مصنف وقد تقدم لك ان معنى الخفية هنا مطابقة المذهب لنفس الامر الثابت بنبعية الاعتقاد وان هذا يوافق مذهب الجمهور فانكار الهندية تقور الحقائق وثبوتها مع قطع النظر عن فرض العارض واعتبار المتبر لا ينافي اقرارهم بالنظر الى اعتبار المتبر فصدقها بمطابقة اعتبار المتبر وكذبها بعدمها فحصل الفرق بين مذهب النظام ومذهب الهندية

وظهر النفي عن اعتبار التمحل (قوله فكلامه خبر لا محالة) قال مولانا خالد علاه المحشى في حواشيه على نفى المطول بأنه كلام لاشيائه على الاسناد وليس بالشاء فيكون خبراً والا لبطل انحصار الكلام فيهما انتهى وحاصل قوله لانا نقول الخ ان أهل المقول اشتراطوا الخبر بوجود الاذعان فيه لمرادته للفتية عندهم بخلاف أهل المرية فانهم لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا بكونه مفيداً عند السامع بصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المقول لعدم الاذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع ان القائل بالواسطة إنما هو الجاحظ دون النظام

وحاصله انه داخل في الكاذب اه (قوله ازم لانصف بنى النفي) اعلم ان الحلية ان حكم فيها بوقوع وجودى على وجودى فحصوله موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالاجباب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانزاع وهنا قضية خاصة تسمى الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو أخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني أعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا أعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) مساو لثالث عنده فالاعم

لنى جميع الاشياء التي ادعيت بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الاجباب الجزئي والازم ارتفاع التقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق لنى الاشياء أى ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها متفيا اذ المتنى ما انصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الانصاف بنفى النفي ولنفى النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من جهة أقول فيه بحث لانا لا نعلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم أن يتصف بنفى النفي لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولوقيل ان عدم الانصاف بالنفي يستلزم الانصاف بنفى النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم ازام منكري أحلى البدعيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق النفي اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الانصاف وفي الثاني على الثبوت والامساك لزم من الانصاف ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المتيقن له لا ثبوت المتيقن تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان عدم ارتفاع التقيض وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتقا ويكون مخيلة من جملة الخيلات فان الفاضل الحشى قال والحق ان الازم عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان مادعيت من نفي الاشياء ان زعمتم انه محيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وأيا ما تزعمون فرجبا بالوافق لفرض أقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا بمجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي محيلا بدل على ذلك قول الشارح لنا تحفيقا والزاما (قوله فالصواب في الازم ان يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما قعتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي

لانه أعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فلم من هذا التحقيق ان في عبارة الحشى نوع قصور تأمل فانه دقيق أقاد مصنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والازم ثبوت الشيء المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح الحشى بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيت) حيث قلتم ان ما ادعيت كلام محيل لأصله وذكر الفاضل الحشى بعد هذا الكلام قوله وأما قول الشارح قد ثبتت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا واتما قلنا هو هنا استطرادى اذ يكفينا اقرارهم بأنه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) إنما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهرها فجوهراً وان عرضاً فرعاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لان النفي ثابت عندهم في نفس الامر بدليل تمسكهم في اثباته بالشبهة وكذا الجزم ثابت عندهم في نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد (١٤٨) بالحقائق في قولهم لاشئ من الحقائق في نفس الامر ما عدا النفي

والجزم به هذا وفيه ان ما ثبت بدليل لا يلزم ان يكون ثابتاً في نفس الامر بل كثيراً ما ثبت الشيء مع بطلانه في نفس الامر فالتفي وكذا الجزم لا يلزم ان يكون أمراً ثابتاً في نفس الامر بل يمكن ان يكون من الخيالات الباطلة على ان تخصيص الحقائق في القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين في تحرير عبارة الشارح حيث قال يريد الشارح انه ان لم يكن النفي وضاحاً خصوصاً ومعنى متيناً عارضاً للاشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء متقية اذ النفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لافى فلا اتصاف لشيء به فيلزم تحقيق الاشياء وان تحقق معنى النفي وانصفت به الاشياء حتى اتفت فقد قرر ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من الحقائق

(قوله قد يتوهم الخ) يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية إنما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا في توجيه الالتزام بأنه اذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من المرض الموجود في الخارج لانه اما كيف أو اتعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالتزام المتكسري أجلى البديهيات بأمر خفي فان لم أن يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبته للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوماً به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقداً لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يمت الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان التمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله انه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير أن يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالتزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعي قال الفاضل الجلي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الابرار مشترك الورد بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضاً أخذ الوجود في الدليل الالتزامي لان ترديد هذا الالتزام في التحقيق اذ حصل الترديد نفي الاشياء اما محقق أو غير محقق وهو أي التحقيق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أي على تقدير تحقيق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد انه يحتاج تصحيح شئ اترديد الى هذه المقدمات بأن يكون ترديداً في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور المتمتع سد الطريق الخضم بحث لا يمكن له التكلم بل مملوء منه الكتب وان أراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقيق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديه لانه اذا فرض وجود النفي قد ثبت المدعى سواء كان محالاً أو ممكناً (قوله لانا قول ليس هنا الخ) حاصله ان التحقق هنا أي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي أعني

فيلزم بطلان مذهبهم انتهى كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله الى ما مر) الوجود من ان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الموجودات الخارجية (قوله أي في الترديد) المراد به الترديد في قول الشارح في الجواب الالتزامي ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فالتفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد هنا الثبوت في نفس الامر وان لم يكن موجوداً في الخارج

(قوله متصفة بالنفي) أى اتصافاً ذهنياً لا خارجياً كاتصاف المستع بالامتاع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق النووي (قوله اذ لا نزاع في كونه اعتبارياً) وأما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الاشياء أى كون الاشياء متصفة بهذا الامر الاعتباري أم لا فنحننا الاشياء متصفة به وان كان اعتبارياً وعندم لا نقوله بل مرادهم نفي لسبة التقرر الى الاشياء أى نفي اتصاف الاشياء به ثم الظاهر ان هذا المراد قد ظهر من قوله هو انه لانسبة محققة في نفس الامر (١٤٩) حتى تقرر فان اراد به نفي

نسبة التقرر فسلم انه يظهر به المراد بالقول المذكور لكن لا يصح حمله على نفي جنس مطلق النسبة وإلا لا يظهر به ان مرادهم بالقول المذكور نفي لسبة التقرر الى الاشياء فقولهم الآتي أو نفي جنس مطلق النسبة غير صحيح وان أراد نفي مطلق النسبة فلا يظهر منه ان مرادهم نفي لسبة التقرر الى الاشياء ولو ترك قوله أما والشق الثاني من التردد الآتي سلم مباد كرم لا يخفى على من تأمل في عبارة ما نقل انه ليس الفرض منه بيان مرادهم بل مقصوده ان قولهم بنفي تقرر الاشياء يستلزم قولهم بنفي مطلق النسبة فحاصله يؤل اليه وذلك لان تحقق النسبة بين الاشياء في نفس الامر يستلزم تقرر الاشياء في حد ذاتها كما

الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من التردد أعنى قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحاً لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز أن يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالمستع المتصف بالامتاع المعدوم (قوله عدم تمامه على اللادورية ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالتزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله فيه تأمل) قل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة المخيلات عندم انتهى يريد أن ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتبارياً بل مرادهم نفي لسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن تتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر فيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلوا الواقع عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منها هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى نسبتيه انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احدهما باقية ألا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتاع وسلبه الى شريك الباري مع تاقضها متحققاً في نفس الامر أما الثانية فليكونها كاذبة وأما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتاع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا أو بذلك فتحتار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز أن يكون اعتبارياً مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم

يصرح به قوله لانسبة حتى تقرر فتفهم اللازم يستلزم نفي المزوم فحاصل قولهم بنفي التقرر يؤل الى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة فاذا لم توجد نسبة أصلاً فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق الى آخر ما نقل هذا هو المعنى الذي ينبغي ان يعول عليه (قوله قلت الخ) قال المولى خلافاً قد مر مراراً ان العندية يشكرون ثبوت الاشياء في نفس الامر وانما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الازامي هو الذي تكون مقدماته مسلمة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز في نفس الامر فظهر ان قول الشارح انما يتم على العنادية قول متين لا يخدشه تأمل الجبالي ولا ما عند السالكوني اهـ

(قوله يعني انه تام على الندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالتزام فلا بأس بمخالفته للجواب
اللازمي على ان كلامه (١٥٠) ظاهري عند الشارح والتحقيق انه لا سبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

الزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي أمراً في نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه الندية هذا ما عدى ولعل ما عدى غيري أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله ففيه تأمل يعني انه تام على الندية على ما قال في شرح المقاصد وإشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء وفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وإنما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بها نظراً الى أن في اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هذا دليل اللادورية) وفيه إشارة الى دليل الندية أيضاً حيث قال قان الصفراوي بحجج الكرفي فيه مرأ (قوله وحاصله انه لا وثوق بالبيان الخ) أما انه لا وثوق بالبيان أو بالبدية فلتطرق التهمة الى الحس وبدية العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أى بالدليل فلتفرعه على البيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادورية أيضاً تناقضاً فان تمسكهم بما ذكر بدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بنبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضاً ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق اللفظ منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه الخ بل في الشك أيضاً (قوله قلت قد استعار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله المعوقين * (قوله على ان الفلة الخ) أي يجوز أن يكون اللفظ قليلاً بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيراً في نفسه ولا منافاة بين الفلة الإضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطاً قليلاً بالنسبة الى عدم غلطه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع قيد الفلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت الفلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الإضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت امل الخ) اثبات للمقدمة المنوعة بقوله غلط الحس الخ قان اللادورية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنها لا نسلم انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان اللفظ في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتاً يجوز أن يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للفظ العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وان قوله فن أن نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لا أنه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت امل الخ أما أولاً فلانه أورد كلامه بلعل المفيد للتجوز والاحتمال

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على الندية هنامناً لكلامه في شرح المقاصد على انه سيصرح بأن اختيار توجيهه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وإنما أورد كلمة أو الخ) قال المولى خالد الاثبات بكلمة أو إشارة الى ان كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحقيقة الاثبات شيء أي الفنادية حيث قالوا ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تتهاومها وقوله أو نفيه أي الندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شيء بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الإضافية تعتبر بالقياس الى الفلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى اللفظ وليس كذلك قالوا ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لما مدخل الخ) وجه مدخلها

في اثبات المقدمة المنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها لان ابن استفهام انكارى دون وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة المنوعة أفاده مولانا خالد

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وأما ثانياً فلما مضى من أن (قوله فن أن نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لانه ورد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس متهما بغلطه في جزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط وتقيه يستلزم ان يصير شاهد الحس متهما بالغلط في المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاحاطة بجميع أسباب (١٥١) الغلط والجزم بانتفاءها وذلك

بحال بديهية بل العلم بانتفاء جميع الأسباب ناشئ من الجزم بالمحسوس الناشئ من انتفاءها في نفس الامر (قوله اذ لا معنى لتوهم الدور) أي لا وجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء نفسه المستلزم للدور فالقول المحشي ا كتنى بنى اللازم عن التعرّيج بنى للزوم (قوله لان الذكر بالمعنى اللغوي) أي المضموم وفيه ان هذا لا يمنع الا الحصول دون التوهم وانما الابرار به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه ان للفاضل المحشي ان يقول ما ذكرته ناظر الى ما ل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لا الى ما قبل ذلك المال (قوله وفي

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فن أن نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بآنا لانعلم ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلادة العسل جزماً عادياً لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي للذكر كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً جزماً يقينياً مع امكان الاقلاب اليه في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب اتفائه في نفس الامر ومصادقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بدهية العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلظه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحاً غير غلط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف هنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قبل لو جعل المذكر من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فأجاب بأن الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكر كور تاما والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح أي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه (قوله حملاً الخ) علة لقوله وانما لم يجمعه من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكر المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تقادياً عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال

شرح المقاصد) عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكر كورليم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تقادياً عن الدور اه وقال المولى السنائي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعريف بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذكر كور فدلالت التوهم لا يثبت مدعاه اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من الذكر المضموم) مع ان اول كلامه كان مشعراً بأنه منه فبين كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكر كور بقدر يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكر كور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع اشمار التفسير بكونه من الذكر المضموم مستنداً بأن الاشارة انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجع اعادة ذلك القيد في المصطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر ليان ان المراد بانكشف ما يذكر أي يمر عنه تلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا تحصيله بها بعد أن لم يكن حاصلًا فعلي هذا اندفع ما سيأتي عن الفاضل الحلبي (١٥٢) من التدافع بين ما هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ما سبذ كره

المولى الحنفي (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعم الواجب وغيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لم الخلق فقط فمحله منحصر في النفس وسبب المولى الحنفي الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذي أوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزاً يوجب ان يكون التميز لتلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التميز فقط) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس بمجرد قوله توجب بل الايجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشيء الا ان ذلك الشيء ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى فائدة

ان نسبة التوهم ليس لاجل أنه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه وأما مقاله الفاضل الحلبي من ان ين ما ذكره الشارح هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء (قوله لكن عدداً علماء يخالف العرف واللفظ) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماء كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتعنى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخافة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لأنفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيحى ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي قبض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض التميز والمعنى انه أمر حقيقي قائم بمحله أعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه تميزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق قبض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تميزاً ولم يقل تميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو شيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل قبض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرها وبقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ماعدا الصفات الإدراكية فان القدرة مثلاً توجب ان يكون محلها متبهماً عن العاجز لان يكون محلها مميزاً للشيء بخلاف الصفات الإدراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل التقبض أي لا يحتمل قبض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل التقبض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجب تميزاً يحتمل قبضاً في المال اما في الجهل فلان الواقع في قس الامر خلافه فيجوز ان يظلم عليه فيما بعد وأما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حسن أو مديهة أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علماً سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع المحدثات الى الله تعالى ابتداء فالعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء

جليلة وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتمييز ذلك الشيء عن غيره تميز الموصوف عن غيره قدر توجب مشترك بين جميع الصفات وينفرد كل منها بخصوصية في العلم ايجاب تميزاً لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر في غيره وفي الارادة ايجاب صدور المقدور على وفقها وفي الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله فقط اضافاً أي بالنسبة الى ايجابها تميز المحل عن شيء واليه أشار المولى الحنفي بقوله لا التميز لشيء

(قوله مع اعتقاد أنه لا يكون الا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الامر الا كذا ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من النقيض نقيض التميز انه سيأتي (١٥٣) ان التميز في تصديق النفي

والاثبات وبآتي من المولى المحشى ان المراد بهما المعنى اللغوي أعني اثبات شيء لشيء ونفيه عنه وسيأتي أيضاً ان المراد من متعلق التميز فيه الطرفان اذا عرفت هذا فنقول لاشبهة في أن قولهم مع أنه لا يكون الا كذا بقى لاحتمال النقيض حتى يكون ذلك الاعتقاد عاماً لا ظناً وغيره ولاشبهة في أن الذي نفاه ذلك القول هو قبيح كون الشيء كذا فنفي كون الشيء كذا نقيض اثبات كون الشيء كذا والتميز في التصديق كان عبارة عنهما فيكون هذا القول مع ما قلنا من ان المراد من النقيض نقيض التميز متوافقين وقس عليه قوله ومع احتمال انه لا يكون كذا أي عند المعتقد في الحال لتمييز عن الجهل المركب والتقليد فيصح حمل قوله ظن عليه فظهر ان الاستشهاد في القول المذكور ثابت فيها بعد مع في الموضعين أقاده العلامة عبد الرسول رحمه

نوجب ان يكون النفس مميزاً لا تميزاً لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له أصلاً فلا وجه لاختراجه بل لا وجه لصحته أصلاً قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض قاتل النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الأسبق الى الفهم لانه مذكور صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاده لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن وفيه إشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والابضاح فالمعنى صفة توجب حملها أن يكشف لتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملاً لنقيضه أصلاً اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملاً لنقيضه في نفس الامر لم يكن يحتمله عند المدرك بل يحصل كل منهما بدل الآخر فسيحل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وايضاحاً لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك أما في التصور فلانقاء النقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الامر له نقيض هو اللادفع فيه فاذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللادفع جازماً مطابقاً مأخوذاً من حس أو بديهية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلاً لنقيضه وهو اللادفع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لنقيضه أصلاً لافي الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً ووقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسيهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز أن يتصف به ونقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد نقيض الصفة وسيجيء بحججه ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز أعني يكون لشيء معين وأما لم يكن راجعاً الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له أصلاً لافي التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تتكلف بمثل ما مر أو بأن المراد

(٢٠ — حواشي المقائد أول) الله (قوله فلا نقيض له أصلاً) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا نقيض لها (قوله فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه) اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بأن يراد باحتمال التميز نقيض نفسه حصول ذلك النقيض بدله فان كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد ان يحصل بدله النفي وان بالعكس فبالعكس

(قوله ورود كل منهما) أي من التميز الذي هو الاثبات مثلاً وتقيضه الذي هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أي متعلق التميز الذي هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله أن يتصف الطرفان بكل من التميز وتقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معانها اللغوية وعلى تقدير التكلف بمثل ما مر يراد منهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فعني الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثاني انضاف المتعلق بكل منهما على البدل واليه أشار بقوله فحينئذ أي حين أن يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أي الشيء كذا والحاصل أن الشيء كذا أي الطرفان حين اعتقاده (١٥٤) كذا يحتمل أي منتصف بعدم كونه كذا احتمالاً مرجوحاً في الظن فالشيء

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع إلى احتمال المتعلق لهما مع مخالفة لما اشتهر من أن اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا ظن فانه صريح في أن المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التميز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التميز إلخ) يعني أنه إذا كان المراد بالتقيض تقيض التميز فالمراد بالتمييز ما به التميز أي الأمر الذي به تمييز النفس للشيء لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميّزاً إذ ليس له تقيض يحتمله المتعلق لآفي التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لأن الأمر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً إذا تعلق علمنا بماهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقيض لها أصلاً تميزها عما عداها وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهية أو حس أو دليل فلا يحتمل التقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله خلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداها بحيث لا يحتمل ذلك الشيء تقيض ذلك الأمر ويرد عليه أمور الأول أنه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالإنسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني أنه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لأن التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع أن إرادة الصورة من التميز خلاف للظاهر والخامس أن النفي والاثبات ليسا بتقيضين لارتقاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الأول بأن المرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بأن العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فأنهم يقولون أنه صفة حقيقية ذات إضافة لمخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستمع انكشاف الأشياء إذا تعلقت بها كما أن القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب الحاشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الأشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بأنه إن أراد بقوله أنه يلزم أن لا يكون

المحتمل هو المتعلق الذي هو الطرفان لا التميز لجعل المحتمل للتقيض التميز يخالف هذا القول المشهور (قوله والمعروف للعلم بهذا) قيل قد قرر عندهم أن التعريف الذي ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور الماتريدي رئيس الساريدية والمصنف منهم وهذا التعريف الذي ذكره ثانياً للشيخ أبي الحسن الأشعري رئيس الأشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة إلخ) قال في شرح المواظف ما حاصله أن الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأننا نتصور مالا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقاً واجتماع التقيضين والضدين والعدم

التصور

القابل للوجود الخارجى المطلق ونحكم على مالا وجوده

في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوماً عليها بالامكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الأشياء وككونها المتمتع أخص من المعلوم إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت على تلك المفهومات أنفسها أو ماصدقت هي عليه من الأفراد الغير الموجودة أصلاً. والحكم على تلك الأمور المتصورة بتلك الأحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الأمور المتصورة إذ ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر فرع ثبوت المثبت له في نفسه وإذا ثبت أنه ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة لنا في الخارج أصلاً ثبوتها في الذهن وهو المطلوب

(قوله بشارك الوجود الخارجي) فان كان الوجود الخارجي جوهرأ كان للوجود الذهني أيضا جوهرأ أو عرضا فعرض والشبح والمثال ليس الا أمرأ متخيلا متوهما كالصورة المتوهمه في المرآة فيهما. بون بعيد (قوله واما كون متعلقها الخ) أى النفي والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الايقاع والانزاع الذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ لا يكون متعلقها الطرفين بل اما النسبة الخبرية ان لم يثبت النسبة التقيدية أو وقوعها ولا وقوعها ان أثبتت وهذا على مذهب الحكماء من ان التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع (١٥٥) المركب منها ومن وقوع

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم منقسم اليهما بالذات فسلم اذ لا ضرر في ذلك وان أراد أنه يلزم أن لا يكون منقسم اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار إيجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم إيجابه شيء منهما تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت أنه مختزع الفلاسفة وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبه بالتخييل في المرآة وأن هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر بشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبماثله وعن الرابع بأنه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بأن المحتمل للتقيض هو التمييز بمعنى الصورة والبنى والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالنفي والاثبات المعنى القوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ماهو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى القوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعنى المثبت والمثبت له وأما كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو الالاقوع أو المجموع فن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايع يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسم الى التصور والتصديق وقد سبق محررهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ مبنى أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل التقيض فانه لا يشمل لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن قال أنه قسم منه كالشيخ الأشعري ومتابعة ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحواس الظاهر ثم أن منهم من نفي الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات المنبوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من أثبتا فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعنى يرد على من

اما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوسا بأحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون ادراكا كه موقوفا على حضور المادة قادرا كه الاحساس أولا قادرا كه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادي وأيا ما كان قادرا كه العقل انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشي قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح في شرح التلخيص أنهم يقولون لاوهم قوة تخدمه وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر أبو على في الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة

في الحيوان حكماً غير عقلى ولكن حكماً تخيلاً اه فليس يمكن أن يقال أن تسمية ذلك الادراك تخيلاً باعتبار استعمال القوة التخيلية في تركيب متعلقه وتسميته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتبار متغيرين كان كل من الاسمين باعتبارهما « أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاماً انما هو الخ) لا يخفى انه لا فرق بين هذا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بموارض مشخصة فتسليم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية المعنى

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بأن تدرك بجميع الموارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا علم زبداً قبل رؤيته بموارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساساً بأن تدرك مكيفة بالواحق والموارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علماً لانه لا يوجب تميزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصار في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلي انحصار في فرد واحد فلا يكون ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيوبته عن الحس ولا علماً لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملاحظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيوبته عن البصر ادراك له وآلة للملاحظة بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من أطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال الحاشي المدقق المدرك أولاً وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اختبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركاً اذا أوجب صفة العلم تميزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة للملاحظة العين الغائب عن الحواس لافي الصورة الملاحظة بالذات حتى يكون مدركاً وكأنه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي لتمييزها الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزاً وهو الصورة لتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتل الماهية المتصورة تقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق

الكلي دون الجزئي المحسوس بعد الغيبة تحكم اذ كما ان الصورة للجزئي المحسوس الغائب مرآة للملاحظة الغائب فكذلك الصورة التي للعين الجزئي قبل الرؤية وذلك الغائب الذي قل عنه الحاشي المدقق سوى بينهما حيث قال فان قلت كيف يستقيم التقييد بالمعاني وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا يائضاً مخصوصاً في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مفصلة نشأت من أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك أولاً وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية أمر خيالي وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن لمطابقتها الامر الخارجى الخ اه والحق انه كما ان

الصورة التي للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة للملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضاً كذلك فكذلك لتقيض الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائماً من الاوصاف الكلية المنحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً بتلك الاوصاف فتلك الاوصاف مرآة للملاحظة غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة في الثاني محسوس وفي الاول متخيل وبعد الغيبة هو أيضاً يصير متخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة للملاحظة شيء آخر

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لا تناقض لتمييزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس مبناه منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التمييز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضاً لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم نقيض المتعلق لا نقيض التمييز والحاصل ان نقيض أي شيء أريد من تعريف العلم فتقدير ذلك الشيء (١٥٧) ههنا مضافاً الى التصورات

يوجد البناء لدخول التصورات
(قوله لو أريد) أي من
النقيض المذكور في تعريف
العلم وفي بعض النسخ لولا
أريد نقيض التمييز أي اذا
لم يرد بالنقيض المنق عن
التصور نقيض تمييزه كما
أشار اليه الحياطي بالتفسير
بقوله أي تمييزها فآل
النسختين واحد والاولى
هي الاوفق لكلام المحشي
السيالكوتي (قوله نفس
الصورة لاما بوجها) لا
لانه لا يصح ارادته اذ
محتمه غير خفية بل كلاً
بخالف المشهور من ان
التصور والتصديق نفس
الصورة والنفي والاثبات
لما بوجها (قوله والتمييز
بالمعنى المصدري) كلاً
يلزم ايجاب الشيء لنفسه لو
أريد به الصورة والنفي
والاثبات (قوله ادعاء
التلازم لابطاله من دليل)

لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لما
قال الشارح في شرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة
وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض قبض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الخ) أي
ومن ورود الاعتراض ظاهراً لو أريد قبض التمييز قبل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل
صفة للصفة لا للتمييز وضرب لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقها
قبض تلك الصفة فالصور حينئذ نفس الصورة لاما بوجها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف
والابضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث
لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف
الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز وبخالف تعريف العلم عند الفالسين بانه من باب
الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد به نقيض الصفة (قوله وقد
يجاب) أي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير
المضاف أو ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم قبض التمييز فرع عدم قبض التصور فاذا لم يكن
لنفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي بوجبه قبض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء
ان عدم قبض التمييز فرع عدم قبض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى ان في التصديق قبضاً
لتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم قبض المفهوم المتصور وعدم قبض التصور وعدم قبض
التمييز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يسلزم عدم نقيض الآخر
أقول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى البدهاء غير مسبوقة (قوله ان قلت الخ)
اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا تناقض
لها كذلك يصح باعتبارها غير محتملة لتناقضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلي
تقدير تسليم ان للتصورات قبضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا
وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها (قوله فلو سلم ان للتصور قبضاً) أي لتمييز
التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة
للتناقض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه
لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

مخبر بهم في تعريف العلم النقيض للتمييز والمتعلق وهو المفهوم المتصور والمصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم
المذكور كما لا يخفى (قوله فلا وجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي ترتبه عليه وجوداً وعدماً فبناء شمول
التعريف للتصورات على عدم النقيض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود النقيض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور (قوله اذ يمكن
ان يكون لشيء واحد الخ) أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بنقيض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماً له
البناء ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه قبض ذلك الشيء مثلاً لالسان

المتصور بالضحك لا يمتثل أن يتصور باللا ضاحك بل يمتثل أن يتصور بالكتاب الذي يصدق عليه اللا ضاحك وهذا هو مراد المحشي الجليالي بقوله فالإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر أي يمتثل أن يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لا شبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فملي هذا يكون احتمال النقيض في التصورات مبنياً على التوهم لا على التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشموله لما ليس إلا مبنياً على عدم وجود التفاضل لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو أن التعريف يستلزم قضيتين كليتين أحدهما من عكسه والآخرى من طرده ولا شبهة في أن كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحاً (١٥٨) ويحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتغال كل منهما على

فكما يمكن أحضاره بأحدهما يمكن أحضاره بالآخر بخلاف بناءه على أنها لا تتفاضل لها فانه شامل للتصور بالسكينة وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالسكينة أو بالوجه لا يمتثل غير صورته الحاصلة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تتفاضل لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مبنياً بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والتفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لأنه يبطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس النقيض جمل قبض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم قبض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مربية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشرف قدس سره وحاصله أن لمر النقيضان بالامرئين المتماثلين بالذات أي الامرئين الذين يتماثلان ويتدانان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالإيجاب والسلب فانه إذا تحقق الإيجاب بين الشئين اتفقت السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة قبض إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللاتسان كلناهما حاصلتان لاندفاع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متافيتان صدقاً فقط أن لم يجعل السلب راجعاً إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل اعتبر جزءاً منه وإن جعل راجعاً إليها كانتا متافيتين صدقاً وكذباً وكذا الحال في التصورات القيديّة والاشائية لاندفاع بينهما باللاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو باعتبارين المذكورين في المفردين فإن قلت أن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناف صدقاً وكذباً فيكون كل منهما قبضاً للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض

الحل وإن كان في التعريف صورياً فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع إلى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لأنه متقدم رتبة لكونه مضافاً إلى الفاعل قدم دفعاً لتوهم أن يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى الموافيق لتعريف التفاضل المشهور في المنطق أن يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً إلى التدافع المفهوم من يتدانان وأظن أن ترك الواو سهو من الناسخ أفاده المولى عبد الرسول وقوله أن يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر

فيه المائد إلى التامع والتحقيق والانتفاء فعوله ولا يكون فاعله التحقيق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير فقد عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسر به لطابق ما قدر في تعريف العلم من أن النقيض بالتمييز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لأنها أيضاً كذلك لكن لو فسر بالتصور فكان أولى ليلام السابق من قوله كالإيجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متافيتان صدقاً) أي صدقاً فقط وقوله أن لم يجعل متعلق بصدقاً فقط وقوله السلب أي السلب الذي في اللسان وقوله إلى نسبة الإنسان إلى شيء الظاهر إلى ثبوت الإنسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد إلى اللسان (قوله أو باعتبارين المذكورين في المفردين) وهما عدم جعل السلب راجعاً إلى سلب نسبة المفرد وجعله راجعاً إليها لكن أنت تعلم أن الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابله بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو التامع في الصدق والكذب وقوله فقد تحقق النقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضاً أي كما

تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات النقيض بمعنى الثاني (قوله إلا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه) بالنون والياء التحتية في لفظ ثانيا وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثانيا بالموحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر في زيد منسوب اليه الانسان انه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية لنسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلو حظت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ ثانيا بالياء والثناة كما قلنا ثانيا بالنون والياء النقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيرته الى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وان كان غير جزيل انه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى المعتبر رابطة في زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبره ثانيا قصداً على زيد اهـ (١٥٩) (قوله فلم من هذا الخ)

وبدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلاثة أقسام محصة ومعدولة وسالبة المحمول أو الموضوع أفاده الكتنبوي (قوله بالاعتبارين) الاول بالاعتبار الاول المشار اليه بقوله بأن يضم اليه معنى كلمة النفي الخ والثاني بالاعتبار الثاني المشار اليه بقوله واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فقيض ذلك المفهوم الخ (قوله الا القسم الاول) وهو الرفع في نفسه لكن ينبغي ان يعلم ان النقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف أعني المتأين صدقاً. وكذا هو القسم

فقد تحقق النقيض لتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث أنه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيض بالامر بن المتأين أي الامر بن الذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان ممانع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا مما سواء كان للتصور نقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن هنا قيل الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتأين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الابان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى وفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفعته عما اعتبر صدقه عليه والاول قبيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه أعني رفعه في نفسه ورفعته عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء أنه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان قبيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان قبيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحقق المدقق في مناقشة من وجهين الاول أنه لا يصدق على قبيض السلب الثاني ان قوله أو رفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً قبيض الضاحك مع أنه ليس كذلك بل هو قبيض لإبانه انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الاول فإنه يجوز أن يكون إطلاق

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الاول أعني الرفع في نفسه كما ان النقيض لتتحقق في التصديقات مطلقاً هو القسم الاول (قوله لا يصدق على قبيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو قبيض لقولنا لاشيء من الحيوان بالسان مع أنه ليس رفعا بل إيجاب وأما رفعه ليس لاشيء من الحيوان بالسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جواباً باختيار الشق الثاني لكن لا مطلقاً بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقاً لنفس الامر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الامر فلا يلزم ان لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لا يلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الامر فيمكن ان لا يطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالامكان لا يمكن ان لا يكون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن ان يكون جواباً باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد ان الصورة

التقيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم مساو لتقيض السلب أعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن تقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع أن تقيضه رفع الإيجاب السكلي وما ضرحوا في بحث القضايا الموجبة من أن التقيض عندما أعم من أن يكون وفالذلك الشيء أو لازما مساويا له وإذا كان التقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالأوجه أن يقال رفع كل شيء تقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي التقيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز) أي قول المنطقيين من إثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتباره لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التناقض بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف التقيضين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب الأخرى (قوله وأيضاً يلزم الخ) عطف على قوله يطل كثيراً الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعاً (قوله وأوجب الخ) هذا ما أفاده سيد المحققين في موضع من كتبه وحاصله أن الصور الإنسانية المرسمة التثنية من ذلك الشبح علم تصوري للإنسان وإليه للاعتناء ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقها لمعلومها وإنما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المثل الذي هو الحجر وهنا سؤال مشهور وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصويرية من غير ملاحظة الحكم والائتلاف إليه إذ لا شك أن الصورة المنزعة من الإنسان مثلاً قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة أيضاً إذ كل صورة تصديقية لا تكون الامطابقة لها هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم مستثنى عن المؤثر مطابقة لها هي صورة له أعني ثبوت الاستثناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن الصورة التصويرية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقع في نفس الأمر ضرورة أنه لا مانع بين المعلومات التصويرية ألا ترى أن كل تصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل إنما المتع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة تصويرية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون واقعاً في نفس الأمر كما في قولنا العالم حادث مثلاً وقد لا يكون واقعاً كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الماهية بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون ألا ترى أننا إذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك المثل كان كل من الصورة التصويرية والتصديقية مطابقاً في نفس الأمر ضرورة أن كلا المعلومين واقع فيه وإذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الإنسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر لا للشيء الذي ينشأ منه الصورة ولا للشيء الذي كانت الصورة صورة له وحاصله أنه لا يلزم من مطابقة الصورة العلمية لمعلومها أعني الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقتها لنفس الأمر مع أنها المراد من المطابقة وذلك كما في الصورة التصديقية لا يمكن أن لا يكون معلوماً في نفس الأمر فلا تكون في تلك الصورة مطابقة لنفس الأمر لعدم ما يطابقها فيه بخلاف الصورة التصويرية لوجود معلومها في نفس الأمر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افراده وتكررها وكثرة صدقها فتنه النفس ورسخ فيها حتى لزما لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بجزئي منه اجمالا وبالتيقن مثالا اذا رأي حجرأ وحصل منه صورة لإنسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون للصورة الناشئة عن الشيء صورة له أغلبي لا كلي فهو كالاستقراء الناقص لا يفيد في الاتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجهم تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصورا جماعا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل (١٦١) قوله لأنه إنما يلزم التسلسل لو كان

الخ مع ايضاحه ان فعليه الحكم لا يستلزم التسلسل اذ الحكم هنا منظور اليه اجمالا وبالتيقن والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملاحظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه إنما هو التصور فقط وعلم مما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لازم للتصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف انصافه ان ذهننا فذهنا أو خارجا خارجا أو قوة

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وإنما الخطأ في الحكم) أي أما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معني بتحقيق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم انتسلل لانه إنما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفيا اليه بالذات بفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من الصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطته ذلك الشيء فالحلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للملاحظة اجيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح أنه متصور من حيث التجربة فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد أنه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

(٣١ — حواشي العقائد أول) أو فعلا بفعلا فتنه له أقاده المولى خالد (قوله انه متصور من حيث التجربة) أي كان مرآة ملاحظته وصف التجربة وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجرا بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث التجربة وحاصله أن وصف الانسانية مرآة للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال اما بصدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أي لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو اللسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية يبان للمتصور لا مرآة للملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

أذهى مطابق لتصوره وأما الخطأ في أن هذه الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرنى وأن ذلك الشبح فرد من أفراد الإنسان تقل عنه * توضيحه بآنا إذا رأينا شبعان بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهانتنا صورة الإنسان فاعتقدنا أنه إنسان فرمما توجه إلى ذلك الشبح بوصف الإنسانية ونجمه عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالاشبهة وصورة الإنسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث أنه مفهوم الإنسان ولاشك أن العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الإنسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماشية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلى وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله أنه بعد حصول صورة الإنسان من الشبح واعتقادنا أنه إنسان نحكم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والمحكوم عليه لا بد أن يكون منصوراً لأن الحكم على الشيء فرع تصورهِ وليس معلوماً إلا بوصف الإنسانية فثبت أن الحجر منصور بوصف الإنسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن أن يقال إن المعلوم هو الحجر من حيث أنه إنسان لأنه حينئذ يكون المعلوم هو الإنسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الإنسان هنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر أن المعلوم هو الشبح من حيث أنه حجر لا من حيث أنه إنسان واندفع الجواب المذكور فإنه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب آنا إذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الإنسان من الشبح واعتقادنا أنه إنسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة التشاككة بين الإنسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكم عليه لكن المعبر في انصاف أفراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الانصاف بالقول بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور وإن كان حجراً بحسب نفس الأمر لكنه إنسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الإنسانية آلة للملاحظة الإنسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه أن الأمر الذي اعتقد أنه متصف بالإنسانية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الإنسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لأنه حجر في نفس الأمر والخطأ إنما هو في الاعتقاد بأن ذلك الحجر إنسان الذي هو نأشيء من عدم امتياز الحس بين الأمور المتشاككة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا أن المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوماً لنا إلا بوصف الإنسانية في حيز المنع غايته أن ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الأمر ولا يخفى أنه نوع مكابرة وتانيهما أن المرنى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجي في بحث الرؤية والصورة الإنسانية ليست غير مطابق

الثاني من التريديد الذي ذكره هذا الجيب بينه الجواب الذي سيذكره المولى المحمدي بقوله وتحقيق الجواب الخ أقاده عبد الرسول (قوله في قولهم الماهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلناها آلة للملاحظة فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمتنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردة عنهما علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعول لا يقل وفي قوله واللاشيء كاي (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان الصور مطابق وانما الخطأ في الحكم كما نقل الخيالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكبرة) لان ظهور حصر ملوحيته في وصف الانسانية قد باع مبلغاً لو أنكر لكان انكاراً للبديهي وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك الجيب قائم وإن كان بعداً

(قوله مع عدم تمامه في نفسه) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الأمور الثلاثة وهو الوجود لأن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الأمر المشترك بينها على ما لا يخفى (قوله غير مفيد) لانه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والا لزم مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلاً ولا نسبة في بطلانه ولو قبل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عموميه فهو أيضاً (١٦٣) باطل لان الاخص مطابق للاعم

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للمطابق لشيء مطابق لذلك الشيء فيلزم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهة هنا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعولها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعولها أيضاً والا فلا ولا تلزم مطابقتها لمعولها مثلاً في الفرغ المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته في نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقة للمعول بتلك الصورة أعني الحجر فينشد قول الخطابي الحكم

لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانتكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه الممثلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يقضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لان لا يحتاج الى شيء أصلاً وبهذا اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسب وبها العالم والمعلوم هنا لان توقفه على المعلوم إنما هو لكونه متعلقاً له لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشيء الاخر) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أي فيها لا يفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضاً تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرية (قوله يعني ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبباً للعلم (قوله فانها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختافوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى أن النفس ترسم فيها صور الكميات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارسمها في آلتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكفيها بالصورة الجزئية بما في بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارسمها في آلتها وليس هناك ارسمان ارسم بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكميات والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للآليات الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لآلياتها وذلك لما في ارسم الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بمدغيباتها وغير المحسوسة المتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاه (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

المدكور المقارن لذلك التصور أعني أن هذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعولها الذي هو الحجر فلا يضر فيها نحن بصده اذ المتعبر في مطابقة العلم بمطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائماً لا مطابقته للمعول أول شيء آخر قائل (قوله فادراك النفس للجزئيات ارسمها في آلتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارسمها في الآلات والمراد ان ادراك النفس ايها بسبب ارسمها في آلتها ولا يحتاج في ادراكها الى ارسمها في نفسها فتلك الآلات خواص لها وللنفس تعلق خاص بها فاذا ارسمت في الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بان الآثار المختلفة

(قوله لـكل منها مصدر) قال المحقق عبد الرسول أي موضع يرجع إليه بوقوعه فيه الصدر بـشـحـن بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت أن الجزيئات المادية لا ترسم في النفس اهـ (قوله وهو) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) نشر على ترتيب (١٦٤) ألف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قد تقرر في علم التشريع أنه

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحفاظة والتصرف وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة إلى اثباتها (قوله فيه إشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفتراقان فإن التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع وإن كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع أيضاً إذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فيتأديان إلى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * أعلم أنه بين في علم التشريع أنه قد ثبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان فتقاربان حتى انصلتا وصار نحو منهما واحداً ثم تباعدتا إلى أن اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في أن اتصالهما بطريق التقاطع بدون الالتحاق بأن يتصل العصب الأيسر بالعين اليمنى والأيمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو أن يتقاطع خطان ويذهب كل منهما إلى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والالتحاق كهيئة الدالين اللذين يحذب كل منهما متصل بمحذب الآخر فيتصل الأيمن باليمن والعيني والأيسر باليسرى والا كثرون ذهبوا إلى الأول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله أن الحركة من الأعراض النسبية فإنها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها إلى المكان والمتكلمون أنكروا الأعراض النسبية وقالوا إنها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلاً فكيف تدرك بالحس إذا ادرك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل الحاشي وفيه بحث لأن الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الأعراض النسبية مع أنهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الأعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى أنه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نقول الخ) يعني أن المتكلمين وإن أنكروا وجود الأعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة إذ قد اتفقوا على أن وجود العين منها وسوءه بالسكون وقسوه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الأربعة إذا حاصلها فائد إلى السكون والمميزات أمور اعتبارية لاحقية متنوعة نحو كونه منسوباً بكون آخر أو غير منسوب ونحو إمكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني أن لزوم النسبة والإضافة إلى المكائين والآتين لها لا ينافي أن تكون الحركة المنصفة بها محسوساً لجواز انصاف الأمور المحسوسة بالأمور العددية كاتصاف ذات الأعمى بالعمى أعلم أنه قد اختلف في ألاكون فقال بعضهم أنها محسوسة ومن أنكروا ألاكون فقد كابر حقه ومقتضى عقله وقال بعضهم أنها غير محسوسة قائلاً لا نشاهد إلا المتحرك والسكون والاجتماعين والمفتقرين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا تحمل الحركات من قبيل المبصرات إنما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين

نبتت من الدماغ أزواج
سبعة من المصعب فالزوج
الاول مبدؤه من غور البطئين
المقدمين من الدماغ عند جوار
الزائدين الشبهتين بحلق
الثدي وهو أصغر مخوف
يتيان الثابت منها يساراً
ويقياس الثابت منها يمناً
ثم يتقيان على تقاطع صلبى
ثم يعد الثابت يساراً الى
الحدة اليمنى والثابت يمناً
الى الحدة اليسرى اه
فاندفع ما أورده الناظرون
على السالكوتى من انه لم
ينظر الى شرح المقاصد فقال
ما قال بل اختار الشارح
فيه ما اختاره هنا لانهم لم
يجدوا نسخاً صحيحة بل
وجدوا النسخ هكذا ثم يعد
الثابت يمناً الى الحدة اليمنى
والثابت يساراً الى الحدة
اليسرى والحق النسخة
الاولى بقرينة السياق
فتأمل (قوله اذا حصلها)
علة لكونها موجودة محقة

الرومي.

(قوله والمميزات الخ) دفعتم عودها الى الكون (قوله لاحقيقة متنوعة)

المراد منه أنه ليست المميزات فصولاً حقيقية لتكون الأنواع أيضاً حقيقة فلا تعود إلى الكون بل الكون نوع واحد له أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره أن كونها أنواعاً مجاز وأن كونها واحداً يكون اجتماعاً وفترافاً وحركة وسكوناً كما في التهذيب أفاده مولانا خالده قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فنقول المحض الحلي بالانفاق أن أراد به أنها إذا كانت موجودة في الخارج بالانفاق كانت محسوسة بالانفاق فغير صحيح إلا أن يراد اتفاق طائفة من

القائلين بوجودها في الخارج وان أراد أنها اذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقيين فقم المقال لكن يظهر من هذا ان الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً قدبر (قوله وصوله الى الملمس) أي الى موضع الملمس (١٦٥) من البدن (قوله فعلى هذا قوله

لا يدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور ان الملمس ليس مدركاً بل هو سبب الإدراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح ان يكون راجعاً الى الملمس بمعنى كونه مدركاً فتعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي (قوله على حذف المضاف) أي الى ضمير لا يدرك المتصوب المتصل اذ هو عائداً الى الجسم ولا يجوز لقي ادراك الحس له فانه خلاف البدئية مع ان الفرض لقي ادراكه للحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير الى الكون فلا حاجة الى حذف المضاف (قوله اذ يصدق عليه الخ) اعلم ان صدر الشريعة في تعديل العلوم على ان المركب التقيدي خارجا والصدق والكذب من خواص النسبة والشراف وكذا الجمهور ذهبوا الى ان الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لأن ادراك الشيء كالحركة مثلاً بواسطة لمخاس آخر كالجسم لا يسمى احساساً ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً والا لزم أن بعد العمى من المبصرات لأنه يحصل بعد مشاهدة الاعمي أو ادراك عماء مع أنه لقي صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع الى مجموع الكونين أو الى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله والملمس لا يدرك الجسم الخ فنسبة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضاً لأنه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئاً متحركاً فمضاعبته أدرك حركته ولذا ذهب الحياطي الى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر والملمس وحاصل الدفع ان الملمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملمس فإذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك الملمس للجسم في مكان أو لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صفة المجهول أي لا يحصل ادراك الحركة بسببه أو على صفة المعلوم والضمير للملمس أي لا يكون سبباً لا إدراكه أو لا عقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ حينئذ يكون يائناً لقوله أدرك العقل منه الحركة بمعنى أننا قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا بعد محسوساً كما لا بعد ادراكه احساساً (قوله اشارة الى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يفيرها لا ما ذكر من أنه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والنبادر عند الخواص والعوام أعني ما يشككم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أغنى ما تضمن كلمتين بالاستناد والا لزم أن يكون المركب التقيدي خبراً اذ يصدق عليه أنه كلام لتسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لتسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلي ظناً ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلامعنى الانتقاض

له حتى يتصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركباً خبرياً آخر لا من حيث هي هي فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بان احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفى قال وهو المشهور بين القوم فاقاله المحشي حمل لكلام الشارح على ما لا يقول به لم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح فاشار الخياطي الى ذلك بقوله أي

مركب تام فلا نقص (قوله مع قطع النظر إلخ) ظاهره أن الخارج في قول الشارح يكون نسبته خارج بمعنى خارج الذهن فيحتاج إلى أن يقال معنى خارج النسبة (١٦٦) أن يقع الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها إذ النسبة من الأمور الاعتبارية

ولم يري أن بعض الظن أم قيل لا حاجة إلى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله نسبته إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع وهذا مبني على أن الالفاظ موضوعاً للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء) متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بيانه أن الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين إما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة نبوتية أو سلبية لانه إما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فلاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الافرقي) إذ الخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الإثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول إذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني أنه لا يشترط فيه عدد إلخ) واشترط الحسن مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الأربعة لأن الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الحصة واعتراض عليه بأن الزكية أيضاً واجبة في الحصة فلم أنه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر إلخ) قال سيد المحققين بعدد التقباء المبعونة من بني إسرائيل على ما قال الله تعالى وبضمانهم اثني عشر نقيماً منهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشبهها وتواترها فلم أن التواتر يحصل بهذا العدد واشترط العشرين بقوله تعالى وإن يكن منكم عشرون صابرون يطلبوا مائتين وهو بعيد جدود اشتراط أربعين بقوله تعالى يأتها التي حسبك الله ومن أتبعك من المؤمنين روى أن المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بفشر الأحكام وتشهير الإسلام واشترط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه أن هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت خير بأن الإطلاع على أن الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مالا أمر دونه خسر القناد انتهى ولا يخفى عليك أن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند إلى الحسن مخترع لا ثبوت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطئهم مستجبل عقلاً بمعنى أن العقل يحكم حكماً قطعياً بأنهم لم يتواطأ على الكذب وإن ما انفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير مختل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم المادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة أنا نجد من أنفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما ذلك إلا بالأخبار والأشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه إلخ) يعني أن التواتر مدخلا في أفادة العلم لأن الخبر إنما يفيد بسببه فيكون أفادة العلم موقوفة على التواتر فأثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من أن وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على أن التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب أن نفس التواتر سبب

فلا معنى لوجودها في الخارج أي في الاعيان ويرد عليه التنبؤ التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا السكك المنطوق لا يوجد إلا في الذهن وقد نزل خارجة النسبة بمعنى كون متبعتها موجودين في الخارج فيكون نسبة النسبة خارجة من قيل صفة جرت على غير من هو له أي خارج طرفها ويرد عليه مثل ما ورد على الاول فالوجه أن يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كما ذهب إليه بعض المحققين إذا اصيل هو الذي تطابق صورة النسبة الذهنية وإن كان من الأمور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه أفاده المولى خالد (قوله وإن ما انفقوا عليه إلخ) يريد أنه بسبب كون الخبر صادراً عن الجمع المذكور يحزم بمضمونه جزماً مطابقاً لنفس الأمر باعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المآل ولا جل

مطابقه لا يحتمله في نفس الأمر فلا احتمال بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الأصول نفس في العلوم المادية (قوله وأنه دور) ينتظم لبيانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالعلم بالخبر ففيه دفع الدور بوجهين أحدهما ذكرناه من عدم تكرار الاوسط . وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء . أى ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى المحشي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرار الحد (١٦٧) الاوسط أن يقول فالوقوف

عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل انه لو سلم ان مانع فيه من قبيل ما اذا كان حاصله بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم بالعلم حاصلين في الذهن معالكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معام ان النظر حكم لعقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فاذا لوحظ معنى مجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا إنما يقع اذا كانت وجوه الاستفادة متساوية كأن ثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البدهة كالحساس للنار فلا معنى للاستدلال عليه بالأثر الذي هو الدخان متلافاً ولولية

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عني علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشي آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصله بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم بالعلم بالعلم معاً حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم بالعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر إنما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصله بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة يفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وأما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالتوار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا يتأني (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسباباً شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع هنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بضمهم بأن الخبر هنا بمعنى الاخبار وضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمنع وأما أخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه أحسب حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تنكاف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وأما لم يجعل

مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يلتبس عليك أفاده مولانا خالد (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أى من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرف بالبدهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار اسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلاً لا يقتضي عدمه مخصوص بشير صورة الانحصار نعم قد سبق من التلويح وتولمحا ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من المحشين تصريحاً بأن حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس عقلياً فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

(قوله والمشار اليه في الكشف هو الاول) أى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه ان الاشتراك في الاخبار يرفعهم من عبارة الكشف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراد الحشى الحبالى ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشف مع

ان الاعتقاد مع الاخبار يتم المقصود وان دفع نظر المولى الحشى ثم ان اعتقاد انصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله بيان في الفهم وعدمه من الكشف والفرقة بينهما في الفهم يحكم المترجع عبارة (قوله تأمل) نقل عنه ان قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لى شك منه) يدل على انه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا يقال ان الخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اه ووجه الضعف الحكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه الخبرون عنه بالقتل (قوله لا انه فذلك) الظاهر ان المعنى أى معنى قول الحشى الحبالى * وبالجمله

عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمعل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعنى ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصاً باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم لفه قصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صابوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلاً وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى يثاني وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح لم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود الخ) قيل ان يختصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرقوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شذوذة والخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان يختصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارك الارض ومفاربها سمي بذلك لانه وجد لغيره طاعند صم سمي بذلك (قوله وبالجمله) أي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلك لقوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) أي في آيات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير اشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كلياً متحققاً في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب من السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر التواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دلبه أعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما هنا أيضاً كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لأنه ان أراد به اجتماع الاسباب التامة لاشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار الممثلة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

الخ ان حاصل الاعتراض الجارى على أى تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجمله فذلك لمجموع قول من الشارح والحشى الحبالى لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا يحيد عنه (قوله معارضة) أي مع بداهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثاني ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف

(قوله ثلوثهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني لكونه معاضدا بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح دائما
(قوله) ويحصل بجميع تلك الاخبار (الخ) لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي
فالمسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذلك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطابق
الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع (١٦٩) المذكور كما انه موجب لذلك

الاعتقاد الخاص كذبت
مروجب لقوة المطلق
واستوضح ذلك بما ذكره
الشارح رحمه الله في الجلب
المؤلف من الشرع والله
الموفق (قوله) ومن هذا
يخرج الجواب (الخ) أي من
قول الحاشي الخالي واما
وم الكذب (الخ) يخرج
الجواب عن قول السائل
وأبضاً جواز كذب كل
واحد (الخ) وحاصل الجواب
انه ان اراد ان جواز الكذب
مدلول الخبر فنسوخ وان اراد
انه احتمال عقلي فسلم لكن
لا بضراً اذ كلامنا في أن
الخبر يفيد العلم وكون
الكذب احتمالا عقليا
لا يؤثر في تلك الافادة
والى هذا التفصيل أشار
بالتأمل وفيه اذا احتمل
الخبر الكذب ولو بحسب
العقل كيف يفيد الخبر العلم
فتحقيق الجواب عن هذا
هو الذي ذكره الشارح رحمه
الله بقوله ربما يكون مع الاجتماع

من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر غير آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك
الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال التقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله) واما
وم الكذب (الخ) جواب سؤال مقدم كما انه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر بالكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل
قوة المسبب المقتضي الى العلم أصلاً فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم
به العقل واما الخبر فوجه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع
له لكن لما جاز تخلف المدلولات الرضوية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة الغلية اختلف
عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققاً فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد بوجوب كذب المجموع تأمل (قوله) تبليغ الاحكام (الخ) قال الحق الدواني هذا لا يشمل
لمن أوحى اليه قوما يحتاج اليه لكمالته في نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمر بن نفيل اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد
تسليم كونه نبيا لا سلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما قلناه انه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم
يبق على دين الخليل إبراهيم عليه السلام أحد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحل على الخطاب
وملأه يخرج الاعتقادات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله) ولو بالنسبة الى قوم آخرين (دفع لما
قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بشوا تقرير دين موسى عليه السلام كيوشع
عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبشرين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما قلناه من أنه أورد على ظاهر التعريف القصد بعض الانبياء
كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فأجاب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم
(قوله) وهو هذا المعنى يساوي (الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد التي أنشأ
بسمه الله تعالى لتبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ
فانه يفهم منه أنه غير مريض عنده (قوله) لكن الجمهور (الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين
الرسول والنبي فقال بعضهم انها متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب
المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا أرسلناك وما في مضاه يسمى بالرسول ومن حيث أنه
أنبا لاخلاق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم
النبي أهم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه الحاشي وهذا

(٢٢ — حواشي العقائد أول) مالا يكون مع الانفراد (قوله) هو اعتبار المغايرة الاعتبارية قال بعض الناظرين ولعل تلك

المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي في حاشية المواقف في بحث
النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدان فأجاب بأن المؤمن ذات
ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هي وصفه تنفيرا بالاعتبار

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الآية المذكورة لا تدل على نفي كون الرسول أعم وان دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخسية الرسول بتسميه هذا ولك أن تقول أن الراجح المعتقد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونهما متساويين فإذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب اذ عكس المطلوب ضعيف غير معتد به فحينئذ لفظ يؤيده ناظر الى (١٧٠) أنه يحتاج لاثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بأنه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فإنه مختص بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغابرة قما ان يكون الرسول مبيناً للنبي أو مساوياً أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مبيناً لتحقيقهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وإسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً ولا ان يكون مساوياً أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتاج الى ذكر النبي بعده فتبين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كافي قوله تعالى (واذا ذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصاً وكان رسولاً نبياً وفي قوله تعالى) (واذا ذكر في الكتاب إسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً) ولاجل هذا قال الحنفي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً غيراً كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاشتدوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالإلهام وبالنبية في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسة صحف وعلى إدريس ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والإنجيل والزيور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملاً بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي ولهذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما ندرر نزول الفأحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضاً ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب الرويات (قوله ونخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كأنه قيل لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولاً (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

وكون النبي أعم في حكم الدم اما لعدم الفائل به أو لضعف قنائل (قوله جما غفيراً) يقال جمه القوم جما غفيراً واجمء الغفيراو جمه غفيراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجمه هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية والستر فعملت الكلمتان في موضع الرسول والاحاطة (قوله وعلى إدريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلخيص انه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الانبياء سريان يون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكاثرة في الرسول والنبي فالاولى

ان يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضي به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب بالاكتفا بالكون معه أيضاً كما علقه الحنفي المدقق بكليهما لان لفظ أولاً في قوله لنزوله عليه أولاً نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

(قوله لكن يأتي عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت متعدد متعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧١) من حيث هو فالتخصيص

ليس آياً عن تعميم الخلق (قوله فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل ما يعم الترتيب كالمساك عن القوة المتعاقبة ومنه عدم أحراق الزور إبراهيم عليه السلام والقول كالأخبار عن المنبيات (قوله لا التصديق الخ) دليل على كون الخارق المذكور فعل الله يعني لا شك أن التصديق منه تعالى والتصديق من أحد لا يحصل بشيء ذلك الشيء من طرف ذلك الآخر فيجب أن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى (قوله لا كازعه الفاضل الجلي) وأما لم يكن الجواب المذكور مبنياً على ما زعمه لأنه لو لم يكن جميع الممكنات صادرة بإرادة الله تعالى ولكن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى لم الجواب المذكور أيضاً كالأخبار (قوله لا حاله يكذب مقاله) لأن من البديهي أن من كان الهاً لا يكون ناقصاً من وجه

الشرع الجديد في الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فإنه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولي الاستاذ بان اسما على السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حق (وكان رسولاً نبياً) مع أنه لا شرع جديد له لأن أبناء إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تكميل قوله تعالى وكان رسولاً نبياً يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة لأن أولاد إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه) إذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجاً إذ ليس بممتواز ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر المحصر بالنسبة الخ) فإن الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأتي عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر التنبي الخ) حاصله أن تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس ينبغي فإنه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق التنبي ليدخل فيه الأمر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الأسباب بخلاف السحر فإنه بمباشرة الأسباب وحاصل الجواب الاول أن خلق الأمر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة تتم عادي من الله تعالى لأن الخارق فعل الله تعالى يخلفه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبى محال وهذا الجواب مبني على ما قرر عندهم من أن الأمر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلفه على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلفه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كازعه الفاضل الجلي من أنه مبني على أن جميع الممكنات صادرة بإرادة الواجب من غير واسطة فإنه إن تم ثم والا فلا وأما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لأنه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لأنه لا بوجوب تصديق الكاذب لأن حاله مكذب لمقاله وبرد عليه الارهاص ظاهراً والاهانة وهو أن يظهر أمر خارق للعادة على يد التنبي على خلاف ما ادعاه لأنه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلة الكذاب أنه دعا لأعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه إلا أن يقال المراد بالقصد إرادة الفاعل وهو الله تعالى إما لأنه لا فاعل غيره تعالى أو لأنه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحيث لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا قرض بالقرضيات) يعني أن جواز ظهور الخارق على يد التنبي لا يصير نقضاً لتعريف المعجزة إذ لا بد في النقض من تحقق المسادة والا لا يمكن أن يقال يمكن أن يكون الشأن ليس بناتق رداً على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخارق لأن اظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الألوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فالحاجة له إلى ادعائها وأثبتها بخارق وسيأتي من المولى الحنفي أن المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الحني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر لثينا

(قوله إنما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لا من العلم بأنها معجزة ومن هذا ظهر أدفع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى المحنى وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اه (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه (١٧٢) اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق

صدق في مادة التنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر التنبي لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدها اظهار الصدق دون الآخر مشكل فبغوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة التنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجليبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الفرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها إنما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العالم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة إنما يتوقف على العلم بالمعجز عن اتيان مثله عند التجدي تأمل (قوله والحق الخ) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعمد ظهور مثله عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قبل من أنه لا يتدفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فدفع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلقه الله على يد الصادق فقط لتدقيقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلافه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحنى والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه وبما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والمضلات ومحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بقي شيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد التنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا أنهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر التنبي مطلق الخارق الذي يظهر

في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة التنبي دون المعجزة بحسب ان يزداد في تعريف المعجزة قيد المعجز عن الاتيان بمثله والا لخلل التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا تصور في تعريف المعجزة والاصل عدمه فالحق في الجواب هو الجواب الاول ولا يلزم القصور فالامر بالتأمل للإشارة الى القدر في هذا الجواب والله يهدينا وياك الى الحق والصواب (قوله كما ان الطلسم) الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفصلة وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات المنصيرية بعد استيفائها شرائط الاستعداد فن عرف أحوال الفاعل

والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والغناطيس جاذب الحديد والكهرباء جاذب التبن على وما مر وفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا الخ) أي ليس أهمل القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام المحنى الخياي وان أطلق القوم عليه فهذا الكلام من المولى المحنى رد على المحنى الخياي وحاصل مقصود المولى المحنى دفع اعتراض المحنى الخياي على القوم بأنهم أطلقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالمحنى الخياي بل تركهم له مبني على

ان هذا الجواب لا يدفع النقص بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيدا لارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن افعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله (١٧٣) تعالى فالحق ان الاظهار مراد

الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعتبار على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض على هذا فالحق في الجواب هنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المبعوث وكرامات من حيث ارادتها اظهار شرف الولي افاضه الكنبوى (قوله تأمل) لسبب الى المولى الحشوي في وجه التأمل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي فلذا يدل على صدقه اه (قوله أى تشبيه الخ) نقل عن الحشوي الخيالي في وجه العبارة قوله للاشتراك في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة اه فكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة فقلبت المعجزة عليها فالظاهر ان كلام الارهاص والكرامة له تعلق بالامر بن التشبيه والتقليب وكان الباعث

على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بتأنيته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون النقص منه اظهار الصدق لأن افعال الله تعالى ليست بمعلقة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه ويتكشف به صدقه فعبارة انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من اوهمت الحائظ اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أى تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتقليب متعلق بالارهاصات أى تقليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فاقاله الفاضل الحشوي أى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا يتناقض في الامكان في نفسه والامكان العام هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ولك ان تأخذ ما كانا عاماً) أى ولك ان تأخذ الامكان العام المقيد بحاجب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضرورياً اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التولد كما هو مذهب المعتزلة ولا يكون ضرورياً بل بطريق جري المادة كما هو مذهب اهل السنة فصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر المضدي وانما قيل يمكن التوصل تشبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه أصلاً ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبداً وقيد النظر بالصحيح أى المشتغل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاق

للمولى الحشوي على ما صنعه ان التشبيه يقتضي آنية المقابلة فليتأمل (قوله ففساده لا يخفى) أما أولا فلانه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت ان الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص بقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح يحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان به السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد أهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكرامة (قوله كما ان التعريف الثاني الخ) فيه سهو ظاهر اذا لاستلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين الملمين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين (١٧٤) المعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين إنما هو بالبرهان وحل العلم على الاعم شامل للجهل والظن خلاف مصطلح المنكبين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لاستفاده مع بقاء سببيه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى أنه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله إنما لم يقل لذاتها الخ) يعني في اراد الضمير الواحد المذكور ارجاع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة المارضة من التأليف اشارتان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الأنفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الأنفكاك في الجملة سواء كان عقلياً أو عادياً يصح على رأي الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس القبض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل لتلفوظ والمقول على ما ذكر في الكتب مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالتعمول وبما حررنا ظهر ان الحاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمما بناء على ان التلفوظ من مواد المعرفة كالمقول ولا يرد أيضاً ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرفة بالفتح وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس أن تعريف الدليل هنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعيينه كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الاحضار ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم هنا هو المعاني الا أنه في قالب الالفاظ فيصدق عليه أنه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالناس برهانا كان أو غيره أفاده الكتبوي (قوله ولا يخفى أنه ان أريد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بأنه لا يشمل مذهب الاشاعرة فأت خبير بدم وروده لان أبواب هذا التعريف مالحكة لا الاشاعرة على ما عرفت سابقاً وان أراد تحقيق المقام فنصديده بافظ لا يخفى عدم ملائحته اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى أن يقول بدله ولا بذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج لقولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس نقيض

الكبرى الى قولنا كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود المحشي الخ) نعم الى المؤلفي المحشي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يعم التلفوظ لكونه من أفراد المعرفة مع أنه لا يعمه اذ لا يقع النظر في التلفوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير إشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولاً على المعنى الاعم (قوله بمعنى أنه كلما تلفظ الخ) لا يخفى أنه مالم ير المعاني المستلزمة للقول الاخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

(قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى الحشى . هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات المرتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فتأمل اه قال قدس سره في حواشي الاصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذى من شأنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التى هى بحيث اذا (١٧٥) رتب أدت الى المطلوب

الخبري والمقدمات المرتبة وحدها أى مع قطع النظر عن الترتيب وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها هذا ووجه التأمل فيما نقل عنه التفتن لوجه قوله لكن لا تعتبر مع ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه ان التعامل بقوله لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر الخ لا يساعد شموله للمقدمات المرتبة اذ قوله بأن يرتب ترتيباً صحيحاً الخ اما ان يراد به ترتيب مغاير للترتيب الواقع فيها وهو ظاهر البطالان اذ المرتب لا يرتب مرة أخرى بشيء من الترتيبات وأما ان يراد الترتيب الواقع فيها فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل (قوله ظهر فساد الخ) لانه توهم انه حين التعميم يدخل في التعريف الدليل المنطقي الذى هو عبارة عن مجموع المادة والصورة وذلك توهم فاسد لان

لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل مقدمة أجبيه اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس هنا قياس ما موقوف مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فأمل (قوله هذا في القول الاول) أى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذى هو دليل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والا ظهر أن يقال هذا في المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالاته على ما هو الدليل في الحقيقة أعني للمعقول (قوله هذا الحصر الخ) أى الحصر المستفاد من تعريف المبدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب إثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والحال المطابق إثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضاً دليلاً لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيباً صحيحاً مستجعماً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلاً اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية مبرح المختصر العسدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالنفي لا النفي (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو العالم ليس هو حقيقة بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فهو صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فهو صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه

الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مبين للدليل المنطقي (قوله فلا يصح الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يسمونه تارة الى المفرد والمركب فلا بد من أن يقال هنا اصطلاحاً ان احدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المفهوم المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا يحصى عنه قاتبه أقاده عبد الرسول

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه أن الحصر الإضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأسماء الثلاثة المشهورة على ما تقر في محله وإذا خصص التعميم المذكور بالأحوال ونفس النفس على ما هو حاصل فقرار المولى الحق لا يمتد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الإضافي بالنسبة إليها نعم لو عمم بحيث يشمل النظر في الأجزاء أيضاً بتوهم كونها دليلاً ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة إليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولاً لا نسلم أن المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم (١٧٦) ما ذكره ولو سلم أن المراد به الامكان الخاص فلا نسلم أنه لا يتصور عدم

فلا يصح حينئذ حصر الإضافي أيضاً أذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلاً على وجود الصانع على الأول أيضاً أقول إن أراد أنه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الأول فاللزوم ممنوع إذ لا معنى للنظر فيه وإن أراد أنه يلزم أن تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور إذ الحصر بالنسبة إلى المقدمات الزروية مع الترتيب تأمل ولا فاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل الحق الحصر هنا إضافي بالنسبة إلى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لأنه اعتبر في التعريف إمكان التوصل ولا إمكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب إذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى أنه أعني على تقدير أن يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل إنما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلاً والاشاعة يشكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني أن العلم من الألفاظ المستعملة لثمان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي أن المقام مقام التعريف للدليل فإنه لا يطلق إلا على الموصول إلى التصديق والقرينة إذا دلت على تعيين المعنى المراد من من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة إلى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة إلى لوازمها البيئة فإنها إنما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من أن مثل هذه القرينة مما لا يلتفت إليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من العناد ما لا يخفى فلهذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق أما اليقين أو ما يشمل الظن أيضاً بناء على أنهم قد يخصصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملاً للإشارة أيضاً (قوله ويلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم أن يكون ذلك العلم الآخر حاصلًا منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الأعداد فخرجت القضية الواحدة المستازمة عليها للعلم بنسبة أخرى كالمعلم بالنتيجة فإنه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية أو كسبية وإنما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية إشارة إلى عدم كون العلم بها حاصلًا من العلم بالقضية الأولى لأنها حاصلة بالبديهية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الأولى بالوحدة فإن كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم بأحدهما من غير أن يكون علة

التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى ينتفي الامكان الخاص إذ وجوب التوصل أعني امتناع الاشكاك عقلاً مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعة القائلين بأن التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلاً بل هو أمر عادي فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) أن قلت ليس مراد الفاضل الجلي كون الامر هنا كذلك بل أن جملة المعرفة قرينة لاصلاح التعريف بأي وجه كان لا يصح والافلا نقص في شيء من التعريفات وإيكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضاً قلنا لك أن نقول هنا اعتراضاً أحدهما عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين المعرفة والمعرف

والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الأول ومنه لاحداها بفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثاني ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وهما دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الأول ولعل السؤال المذكور هو وجه الأهر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم بأحداها الخ) هذا وإن كان مشهوراً بين العلماء لكن التحقيق أن العلم بأحداها ليس لازماً للعلم بمجموعهما إذ معنى كون المجموع مستلزماً لكسب أن يكون لكل من أجزائه ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة إلى العلم بأحدهما كذلك إذ ليس للعلم بالأخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الأحدى وعلم تلك الأحدى ليس أيضاً مستلزماً لنفسه لأن الشيء لا يستلزم

نفسه فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالتضيقين للعلم باحداهما فالقييد بالواحدة اشارة الى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين (قوله والفرقة) أى بين اليين وغير اليين (قوله) وإنما تظهر في العلم بالزوم) بأنه ان احتاج العلم الى أمر غير تصور الطرفين غير اليين والا فالين واما (١٧٧) في أصل الزوم الذى هو عبارة عن

امتناع الانفكاك فلافرقة بينهما (قوله) وان الحفاء بمعنى الاحتياج الخ) أى لا سلم أولاً ان غير اليين بمعنى خفاء الزوم بل بمعنى الاحتياج الى الوسط ولئن سلمنا لكن لا سلم ان خفاء الزوم بمعنى عدم ظهوره المقضي لوجوده بل الحفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج الى الوسط لا يستدعي وجود الزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولما كان مآل كلا القولين عدم استدعاء غير اليين وجود الزوم رد المولى الحشى عليهما بقوله اذ لو لم يستدع غير اليين الخ (قوله) والجواب عن النقض المذكور الخ) هذا والجواب الآتى ما خففنا مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال نقول المراد ما يلزم من العلم بمان اعتبر في دلالة من شرائط العلم بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الاتاج

لاحداهما فيها خرجنا أيضاً بهذا القيد والتمسك المستلزمة لمكسها فهي خارجة جيد اعتبار الزوم بين العلمين اذ الزوم هنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا لمقل القضية مع النفقة عن عكسها قال * الفاضل الحشى فيه بحث لانا اذ رأينا شخصاً أسود ذا شكل مخصوص قائماً فحكم أولاً بوجود سواده وشكله ثم حكم ثانياً بوجوده وكذا اذا رأينا انساناً يقاوم الاسد قائماً فحكم أولاً بمقاومته الاسد ثم حكم ثانياً بشجاعته وأمثال ذلك لا يمد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بأن يعتبر قيداً نظرياً على ما يذكروه في قوله اللهم الآن يراد الخ انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بالضمام قضية أخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض الدليل بعدم خروجها مطلوب (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة من التعريف بما ذكره لكن نقضه جمماً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان مناه خفاء الزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافياً في الجزم بالزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالنتج لا يتحقق بدون تساوى زواياه القائمة * والحاصل ان اللازم يتبع انفكاكه عن الملزوم بينما كان أو غير بين والفرقة أما تظهر في العلم بالزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير اليين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء الزوم وان الحفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فين البطلان اذ لو لم يستدع غير اليين وجود اللازم لما كان قسماً من اللازم * والجواب عن النقض المذكور ان فطن كيفية الاندراج شرط الاتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد فطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق الزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر الضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الضمى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله) وأيضاً يرد عليه الخ) يعنى رد على هذا التعريف وكذا على السابق أعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ أيهما غير ما علمين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

(٢٣ — حواشى العقائد أول) والتفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء اه وزاد على هذا وقال أو نقول هي

دلائل باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه أو نقول لا سلم انها دلائل مطلقاً بل إنما هي دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالضرورة أو الدليل على ما قرر في النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هنا

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندم وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجوداً وعدمه كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدي الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم للمساواة (قوله انما هو من (١٧٨) المقدمات المأخوذة مع الترتيب) بقي هنها أمر وهو ان معنى موافقة

وهو ان نجد المبادئ المرتبة في الذهن فننتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) حيث لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الخدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرفة قرينة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ للترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي أولاً ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالتالي أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على أمر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به اراد صيغة أفضل التفضيل بأن يقال المراد باللزوم بالزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العلم يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العلم حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من المازوم اللزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك انه حيث لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط

التعريفين مساواتهما والحال انه قد أخذ في التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ للزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفي هذا أخذ للزوم منه وفرق بين اللزوم للشيء واللزوم منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولاً آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا فتأمل (قوله بان يتوسط الخ) فيه اشارة الى دفع ما قاله المحشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصالح بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يسلم الكبرى أيضاً

(قوله حاصله الخ) أي فلا معنى لتعير الشارح باوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول انما يوافق النظر الثاني (قوله قد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه انه كما هو شامل لما كذلك شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة يقصر (قوله اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة) لم يقل اذ لا قرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف يوجب العلم الاستدلالي وان كان قرينة اسكها قرينة خفية الدلالة على

ارادة اللزوم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولذا) أي لكون التعميم متضمناً لقوائدها الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بأن لا يكون مدعياً لشيء أصلاً وحيث لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحيث لا يخلق مع خارق ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج فلم اعم بقصد اظهار التصديق (قوله لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية) (١٧٩) فيه ان دلالة المعجزة على

صدقهم في دعوى الرسالة تضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة الى مرسل من الله بهذه الاحكام اذ الارسال لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقف احتمال العاديات للقبض معنى لو فرض قبضه واقماً بدله لم يلزم من ذلك القبض محال لذاته لان تلك الامور العادية يمكنها في ذاتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالاً لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادي للقبض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الثاني الثابت للممكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان

النظر فابن النخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التبرعين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحديث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد النبي ولا يكون موافقاً لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهامة فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذ اُفقد شيء من ذلك بأن لا يكون خارقاً أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة الفاطمية على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلفونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم النقول والافتراء في ذلك عقلاً لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فقل تقدير جواز كذبهم في الاحكام الانية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي بالدلالة العادية فجواز الكذب عقلاً لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانما يحزم بان جيل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه عقلاً ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلاً انه لو جاز وقوع كذبه عقلاً ولا شك ان امكان قبض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدله مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب يمتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحاله (قوله

يكون متعلق التمييز محتملاً لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المتني عن العلوم العادية كالعلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الأول لا يقدح في شيء منها (قوله وان لم نطلع على وجه استحاله) في شرح المواقف فان دل المعجز الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لافك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

(قوله لا ما يتوقف عليه) (١٨٠) أي من غير حصول منه والا فاحصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أهم من أن لا يحصل من شيء كالتصديق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيها نحن فيه (قوله والا لزم أن يكون تصويره الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبل التصديقات فلا يلزم الحذور فتأمل (قوله لا يقتضي أن يكون العلم الخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الأول والقياس الاستثنائي فإن افادتهما لنتيجتهما ضرورية مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحتج

هذا في الأمور التبليغية الخ) يعني أن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليغية والمدعي تام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيها عداها هو أنه ثبت بالأدلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذباً في أخباراته لأنه ذنب (قوله قبل عليه إذا تصور خبره الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في افادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجاب العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار بينك المقدمتين بخلاف ما إذا سمعه ولم يلمه بأنه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأجيب الخ) وحاصله أن تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعى الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضاً على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه أن الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصويره بوجه الرسالة استدلالياً قال الفاضل المحتج فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلالياً بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف أما ندعي أن ظهور المعجزة يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بافادته ضروري فادي وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضرورياً والنسب أن ذلك زاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادة أو غلبة وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلاً بالضرورة (قوله والشكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصويره بأن خبر هذا الخبر رسول وأن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلال موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر الخ) بيان لنشأ غلط السائل والجييب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما يلمه الرسول أو من قبل نفسه استدلال يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الأول بإرادة أنه إذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على أن الخبر رسول فيتصور الخبر بالرسالة فينلزم ما ذكره الفاضل ما ذكره المولى المحتج

(قوله بجعل صدقه بديهاً) نقل عن المولى الحنفي وان كان تصور عنوان انه خبر بلفه الرسول من الله موقوفاً على التصديق بأن يقال هذا خبر بلفه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هذا التصديق ولومن الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهاً لان الحكم على خبر الله الذي بلفه الرسول بالصدق ليس بنظري اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلفه الرسول من الله موقوفاً على التصديق اشارة الى (١٨١) جواز استفادة التصور من

التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائماً مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور وتحقيق ذلك ان تصور المحكوم عليه باذ كـ مستفاد من تصور التصديق المذكور لان نفسه افاقه عبدالرسول (قوله تأمل) وجه الامر بالتأمل ان ما بحثه الامر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة لان الخارج مستدل وقوله قيل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب ابطال لسنده المساوي بزعم الجيب فنقول الجبالي لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل الخ كلام على المنع فلا وجه لافراغه في قالب المتع كاصفه الامر بالتأمل بل طريقه الاثبات واني به بل مجرد كونه كلام المللح ذا احتمالين يصح أحدهما كاف لما هو بصدده وب تأمل هذا يعلم

انه خبر بلفه الرسول من الله تسالي الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفه الى الخلق بجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى دليل فاعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال واعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فظنوا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار تبتك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلفه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتفاهص بجعل صدقه بديهاً ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل الحنفي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً مـ وذلك لان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلفه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهاً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهاً لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه للملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخبر بأنه رسول سواء كان في هذا الخبر أولاً بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفه فهو لم يجوز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بأنه من قبل نفسه وان أراد ان تصور الخبر باعتباره رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلفه فللازمة مسلمة لكن الحنفي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهاً على التقدير الاول تأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع يوم ناشي عن سابقه وهوانه يجوز أن يكون مراد السائل من قوله انا تصور خبره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهاً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلفه الرسول بجعل صدقه بديهاً فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحاً وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلفه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أي ما بلفه الرسول بوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالاً يحتاج الى استحضار تبتك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلفه بجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهاً واستدلالياً انه اذا لوحظ الصالح من حيث

ان ليس شيء من السؤال والجواب بطلت فتدبه له ان كنت أهله فان شيئاً مما سيرده لا يجدي نقماً بصد ما نهتكم عليه ام مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل الحنفي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ اه (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته مجرد النظر عن كونه ما بلفه الرسول لا مجرد من اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالخبر أي من غير ما بلفه الرسول بان يكون من عند نفسه

(قوله لكن المناقشة في المثال (١٨٢) الخ) لا يخفى ما بين التنظير والتخيّل من الفرق الواضح وإن المشبه بالباطل أحق

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث يكون نبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً الى النظر وإذا لوحظ بوصف التعبير ويقال العالم المتغير حادث يكون نبوت الحدوث له بديهياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالتين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البدهية والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان التعبير بديهي مم اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأه قلة التدبر ثم يرد عليه انه انما يكون بديهياً لو كان نبوت الحدوث للمتغير بديهياً وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التعبير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يع الثبات الخ) يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومالا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العمام لا يوجب إلغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه أصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل بل جزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والظاهر ان يقال هذا المعنى يتمر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد الخطي لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ونخص عدم الاحتمال عند العالم بدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المال فخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يع عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لاما بدمه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم المادية عن اليقنيات لاحتمال فاضها في أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهباً مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر انما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من يمد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فإذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات ليعلم انه لا يزول بتشكيك الشك في المال في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يع عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل (قوله فالاولى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

بالطلاق من المشبه به فليس هنا مناقشة في المثال حتى يقال انها ليست من دأب المحصلين اه خلا (قوله لا فائدة في ذكره الا التكرار) من تأ كيد الذم بما يشبه المدح كقولهم فلان لا خير فيه الا انه يسي الى من احسن اليه (قوله هو عدم التجويز العقلي) الاظهر بل الصواب ان يقول هو عدم الجواز العقلي اذ التجويز العقلي بمعنى الامكان الذاتي على ما صرح به الشارح في آخر الكتاب والسيد قدس سره أفاده عبد الرسول (قوله ان ما قاله) خبر ان هو ما يأتي بعد خمسة أسطر أعني قوله في غاية البعد (قوله لابد له من دليل) امل دليله كون الكتب الكلامية مشحونة باستعمال عدم الاحتمال في الحال (قوله قالوا ان يفسر التيقن الخ) وجه أولوية هذا على ما ذكره المحشي الخيالي مع ان هذا أيضاً خلاف المتعارف على ما سيأتي كونه أقرب الى المتعارف حيث أخذ فيه عدم

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخصيص التيقن بعدم احتمال التيقن عند العالم في الحال أيضاً غير متعارف اهـ (قوله أقول لا معنى لهذا التردد الخ) هذا الكلام من السالكوني مبني على اعتبار قوله (١٨٣) هو راجعاً الى المطابق وجعل

قوله في الحال والمال في الشق الاول وفي الحال لافي المال في الشق الثاني من التردد متعلقاً به أيضاً أما على تقدير رجوع هو الى الجزم وجعل ما ذكر قديماً للجزم فلا يتجه شيء منها وسوق كلام قره كمال صريح في الثاني حيث ردد في الجزم لافي المطابقة وكرر لفظ الجزم في شقي التردد فتنبه لذلك حتى تعلم من الذي خفي عليه ما هو أظهر من الشمس أفاده مولانا خالد (قوله فذلك الخ) أي خلاصة ونتيجة لما قبله (قوله على تقدير ان يكون العلم الخ) وذلك لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي بيان لكيفية سببية خبر الرسول الذي هو واحد من تلك الاسباب الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم صحة بيان العام بالخاص فيجب ان يكون العلم في كلا الصولين عاماً حتى يصح البيان وحمل العلم في القول الاول على المعنى

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال التيقن عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المال بان لا يزول بتشكيك المشتك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وإنما قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود بالمبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجاً للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمناً قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثابت لنوا وان أراد به الجزم المطابق في الحال لافي المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه جوابكم جوابنا أقول لا معنى لهذا التردد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم لقوية ذكر الثبات فنشأ عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن المعجب أنه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به بضاهي العلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركاً لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ فهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندم سواء وإنما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه أورد بالفاء الدال على أنه فذلك لما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابهاً للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجزم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلاً الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابهاً للعلم الضروري في التيقن أو تقليداً فلا يكون مشابهاً له في الثبات فانه صريح في أن لنقصود من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندم معنى سوى اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة العقلية لا تعيد الا الظن كان مؤيداً لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لنواً فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم يختص باليقين عندم كما مر وعلى تقدير التسليم فأنما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الا عم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة

العام يستلزم المحذورين الذين سيذكرها المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر الخطباء والوعاظ والحكام بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحولس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك ثلاثاً يتوهم أن أفادتها لظن دون اليقين (قوله يعني أن الأقرب إلى الفهم) لم يقل يعني أن الأقرب إلى الصواب كما يقتضيه الباقي من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على أن فيما ذكره (١٨٤) الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل

بخبر الرسول) وأن كان استدلالاً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فإنه ليس في تلك المرتبة في القوة وأن كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل أن الشارح سيصرح في بحث الإيمان أن معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على أن العرض لا يبق زمانين وإذا بني الأمر على هذا القول فليس هناك شيء واحد يقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكانها أقول وهذا معنى القوة والضعف لأن زيادة الشيء وقصانه أما أن يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الإيمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبت ما لا محالة فأمثل اه من بعض الفضلاء (قوله

وأيضاً يجب التصريح في الحولس الخ والتواتر والعقل بأنه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فإن جميع العلوم الخاصة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن أن يقال وجه التخصيص ارد على من قال أن الدلائل الثقلية لا تزيد اليقين (قوله والأقرب أن مراده الخ) يعني أن الأقرب إلى الفهم أن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ أنه كما أن اليقين والثبات في العلم ضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيّات في القوة والضعف كما يجب في بحث الإيمان أقول رأي المصنف لفي الزيادة والقصان عن اليقينيّات لا لفي القوة والضعف فإن وجود القوة والضعف بين اليقينيّات بدعي لا يرى أن نضدنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه يحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الآخر مما سبق لأنه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد إما أولاً فإنه لا حاجة إلى تفسير العلم هنا إذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عندم الأعلى اليقينيّات وأما ثانياً فإنه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب الاستدلال مع أنه الأقدم والحق بالتفسير وأما ثالثاً فإنه يجب حينئذ ذكره متصلاً لقوله والعلم الثابت وأما رابعاً فإنه لا معنى لأنّ العلم المشرب به فذلك لما قبله وأما خامساً فإنه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلاً الخ (قوله وكذا إشارة الخ) يعني أن قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين الخ إشارة إلى أن الأدلة الثقلية مستندة إلى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوم مدخل فيها كما أنه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فإن فيه شائبة الوم إذ الوم له استنباط على جميع القوى فيصرف في المفولات أيضاً فيحكم أحكاماً كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلي هذا مخالف لما قرر في الأصول من أن الأدلة الثقلية ظنيّات لا تحتاج إلى معرفة أوضاع الالفاظ وأن مقصود المتلفظ بالعبارة ما ذاهل هو الحقيقة أو الجاز وليس لنا إلى اليقين شيء من ذلك سبيل أقول مراداً يكون الأدلة الثقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين أنه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه بعد اليقين بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوم فيه واليقين بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

وليس لنا إلى اليقين الخ قد ذكر في شرح المواقف أن دلالة الأدلة الثقلية على مدلولاتها تنوقف على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة والحق أنها أي الدلائل الثقلية قد يفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن تدل على انتهاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم التام به بضاع العلم قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الحلي رحمه الله واعلم انهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم (١٨٥) اليه حاجة متأكدة مع كثرة

تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذر لأن مانع به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله متواتراً وان أوجب من طرف الشاذلية بمنع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المفيد له النقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكأن ينبغي ان لا يمد منها لكن لما كثر مدخله في معرفة المعلومات الدينية جمل كان السبب المفيد له فقد منها ادعاء ومحذوراً وليس في الخبر المقرون تلك المدخلة فلا وجه لصدقه من الأسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرآن وهذا جواب لا يحسم حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا يفيد في القطعيات بل في الخطائيات فتأمل اه من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل الحلي

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قبل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتماد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو أدنى منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم التواتر لان الأئمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطلبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال التواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) زاه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجهم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وتبقى خبر الرسول داخلاً مع كون كل واحد منهما أمراً خارجاً عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه ولا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المفيد له النقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل خبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخله فيه وجعله سبباً سوى النقل فاضرب قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبيين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تفك عن الخبر وتبقى مع اتفاه الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيداً للعلم دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحلي في توجيه قوله بان القرائن قد تفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل يفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا يفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تفك عنه أصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(٢٤ — حواشي المفاتيح أول) الخ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي ان حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السيالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شيء وإن لم من جواز أحد الوجودين ذهنياً أو خارجاً جواز الآخر أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة رفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض الظاهرين

(قوله قرب اجتماع بمخلق الله الخ) (١٨٦) لا كان حال الاجتماع متفاوتاً في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع

قال الموجه اذ المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل الحنفي اى ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد أو في بعض الاشخاص أو في بعض الازدهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدوداً من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عنده الاجتماع قرب اجتماع بمخلق الله العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخلفه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع بمخلق الله العلم عقبيه في مقام ولا يخلفه بعده في مقام آخر من غير تأثير للاحوال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالاً ولا تفصيلاً اما اجمالاً فظاهر واما تفصيلاً فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبدية من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمم على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جملة داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منها العلم وان لم يعلم خصوصية ذلك الأمر ولا نفسي بالقرينة والدليل سوى هذا على هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل الحنفي واندفع الاندفاع الآتي فالأولى في اندفاع ما قيل بقي اشكال قوى الخ أن يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو قصه شيء ما يتوقف هو عليه لا يسمى متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج الى شيء آخر وبما يندفع أيضاً ما ذكره الفاضل الحنفي على ما لا يخفى أفاده العلامة عبد الرسول وانما قال فالأولى لانه يمكن ان يحصل ما ذكره المولى الحنفي

على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عقبيه ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر التواتر وإرادة ما ثبت له حكم التواتر من كونه صادراً عن جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من كونه واصلاً بهم من جهة

الرسول سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المطوف لانه يأتي عنه لفظ الادخال السابق واللاحق ويأتي عنه أيضاً قوله لا يبارادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن نصف) التصف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه البعض ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان اهـ كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تصفاً شيئاً أحدهما انه سلب عنمالاً آية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على انه آلة حقيقة وسمي باسم الفاعل مجازاً والثاني ما ينفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة اذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا مصحح لإرادة الفاعل من القدرة عندنا

الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد التواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في التواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بإرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن القسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب اما لان سلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له أصلاً اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحتراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود واسطة في وصول اثره الى منفصله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلاً مع انهم امنوا بصفات النفس فلهذا اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركاً اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجاً فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده في كونه غير المدرك وان الثاني متوجه الى القيد وانما نفى الفيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك ولظنهم قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا أفاده بعض الافاضل ولا يخلو عن نصف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فعبث) أي وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفى الفيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فعبث عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو الانفوى أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفى الفيرية بالمعنى المذكور أعني هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فتغايرة لموضوعاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بان يسمد الصفة وسبق الموصوف على ما سيجي بالنفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانها لكونهما من الصفات والموصوف الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانها لكونهما من الصفات والموصوف الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

هو صفها. وفي بعض النسخ لا يوضح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الانغماء والجنون وغير ذلك اهـ (قوله لان الكلام في العقل الذي الخ) لان الكلام فيها هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه أنه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا لوجب ان يعد الشمس منها لانها دخلت في الادراك بواسطة البصر وقس اهـ كتيبوى (قوله كما يدل عليه) أى على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض (١٨٨) بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واحتدلوا على جوهرية بقوله

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الثابتات والحسوسات جميعاً وأما العقل المتعارف للنفس فلا يدرك به الا الثابتات اذ أدراك الحسوسات بالطواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه مفاد للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو بجعل الباء زائدة من قيل كفى بالله وكلا ذلك أن قرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مستنداً الى الثابتات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به لتعمدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الثابتات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح في بحث الاحادية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالإضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات فالأظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وإنما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً هنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف والافتة على مفارقتها الخ) يعني ان العرف والافتة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل إشارة الى تصفه أقول هذا إنما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال أقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلقى بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أتنب قالوا لى أن يقال إنما أوردته الشارح بقيل إشارة الى أنه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سبباً للعلم (قوله عدم تقيده الخ) يعني عدم تقيده العلم بالضرورة أو الاستدلالى أو نحوها بان يقول بقيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرقاً بلام الاستغراق إشارة الى العموم يعني أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قاله الفاضل الحشى من أن عدم تقيده إشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقيده هو الاول دون الثانى (قوله فيه رد لفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاول

صل الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبادة عن النفس الناطقة فقد بعد ولم يتببه لقوله يدرك به وان المتكلمين ينكرون النفس الناطقة الجردة ولا يطلق في عرفهم اسم العقل عليها أصلاً أيضاً قد جعلوا العقل المعداد من أسباب العلم مناط التكلف فكيف يتصور تفسره بالنفس الناطقة التي تبنى مع زوال ذلك المناط كافي الجنون هذا (قوله مع اتيانه معرقاً بلام الاستغراق) يعني ان هذه المقدمة مطوية في كلام اعشى الحيايى لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي أنه على هذا لا يكون لعدم التقييد المذكور دخل في

العموم ولك ان تدغم بأنه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من الانواع مستفادة من عدم التقييد لسبب الإشارة بالعموم الى عدم التقييد لالى التعريف اللامى والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعى من عدم التقييد اذ لو قيد لا فاد اللام عموم افراد ذلك المقيد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى الحشى بقوله يعني أنه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فتخصيص الشارح السنية الخ) يشير الى ان غرض الحشى من هذا التعميم هو التبريض بالتصور والحق ان غرضه أنه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفاً للسنية وبعض الفلاسفة فلم يكن رداً لها وان حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر المخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أفاده الكلثوى

منهم المنكرون لافادة مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بضع الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا لسنبة اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مشبهة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المطلوب الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا بعلم بالنظر فيكون النظر فيه بأنه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالحزوم مشبهة نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الإيجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى بسماعه الا ذان الكرعة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه إنما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم وأما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من أنه لا نزاع لاحد في افادته الظن وإنما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم أن يقولوا ان نظرا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله اننا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لازام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم في هذا أيضا نظرا يفيد العلم عنده بأنه يفيد العلم والحجج الإلزامية أعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الإلزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا بعبارة (قوله هذا إنما ينفي العلم الخ) إشارة الى اراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها إنما تطل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا أنه ليس مفيدا في نفسه لان جاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن أن يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه إنما يلزم منه أن لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) إشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضا اذ المقصود الاستدلال وهو إنما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم والمنكر ينكرها معا أي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فإذا أفادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب اننا لا نسلم ان مدعى المنكر لنفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا ينبغي عليك ان لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت قبض ما ادعى المنكر الا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادته ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) التردد بالنظر الى أنه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن نكسر الافادة وان ادعى العلم بها يقول المنكر نحن نكسر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء الفيد والمفيد معالا بانتفاء أحدهما فقط على انا نقول ان التردد لمنع الخلو لا لجمع (قوله لزم ثبوت قبض ما ادعى المنكر أي المنكر لكون النظر مطلقا مفيدا وهو السنية على ما ضرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيدا لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيدا لعدم كون النظر مفيدا لكن اللازم باطل فالحزوم مثله ثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لاني من النظر بخفيده وهو واجتماع التقيضين

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائمة أعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعنى كونه مفيداً مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه (قوله) وقد يقال الخ حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادته النظر المخصوص ولان العلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا اما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بافادته الا يرى اننا نحصل كثيراً من النتائج بالانظار الصحيحة مع التفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله) وقد زعمه الشارح الخ (وحاصل زعمه ان العلم بان النظر مفيداً بما يستفاد من العلم بذلك للنظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود الحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم بالزوم والعلم بتحقيق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفتن بكيفية الدراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من اننا نحصل كثيراً من العلوم بانظار صحيحة مع الفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله) أي توقف الشيء على نفسه الخ (يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعنى توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نعلم ان العلم بافادته النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفروع مستفاداً من الاصل بجملة كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وأين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل الخشبي على المعنى المجازي (قوله) حاصله اننا ثبتت الكلية الخ (يعني لا نعلم انه يلزم من اثبات افادته النظر بافادته النظر اثبات الشيء بنفسه لان المتيقن هو افادة النظر من حيث كونه نظراً أو المتيقن هو افادته من حيث ذاته لانا ثبتت القضية الكلية القائمة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائمة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المتيقن لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبراً بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(قوله) لان النتيجة لازمة للدليل الخ (قال المولى الخشبي قول أحمد وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزماً للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكره من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم ويتحقق الملزوم انما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزماً للمطلوب اهـ (قوله) لعدم وجود التوقف من الجانبين اذ النظر المخصوص الذي استفيد منه القضية الكلية ليس الا موقوفاً عليه فالقضية الكلية ظاهرة ولنفسه في ضمها (قوله) لانه من فروعها أي لان النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك الكلية (قوله) على استلزامه اياه أي استلزام العلم بالاصل العلم بالفروع (قوله) فقد أثبتنا حكمه أي حكم النظر المخصوص في ضمن تلك الكلية

(قوله انبات الحكم) صلة الانبات مقدر وقوله بافادة النظر صلة الحكم والتقدير انبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بافادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه افادته من حيث ذاته فتبايرت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهروب عنه وليت شعري ماذا تلك القضية الشخصية النظرية وما افادته بل هذا توجيه ضيف بالوجه المرجوح افاده بمض الفضاولة (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه

معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلما (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الآخر بان نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له وتكلم فيه أيضاً (قوله لا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله وانما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذي توجه على الحسي الخيالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل

انبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتباير مثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وانما يان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذها بعنوان شخصيته ضرورياً وبنوان كليته نظرياً فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورة اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بدعي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالا يحتاج الى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد مالا يحتاج الى النظر فالاول تفسير البداهة مناف لآخر فالاولى ان يقال مالا يحتاج الى سبب أصلاً اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلاً من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجنله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيراً وبياناً لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الا كتباني المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المقتضى الى العلم اما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت

الصحة لها وحاصل الجواب انه لا عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صفري دليل المتعرض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى اللغوي فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضروري عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة والا فدارية العقل في الكل لا يشكرها أحد فمقتضى تدقيق النظر يرى ان السبب المقتضى الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحت المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً غير خفي على أحد

(قوله بلام ما قرره البعض) أراد به البعض الآخر في ذكره في كلام الحشى الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله وبغير بما لا يكون نحصيل الخ حيث يقول لكن يرد ان بعضهم أدرج الحسيات الخ لكن المراد هناك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الاسباب في حصوله ومنشأهما توقف الحسيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به الى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وقرره الشارح في افادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله ان الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب (١٩٢) بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالقل وأما قال لا بلام تقرير الشارح لأنه بلام ما قرر البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحدس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى أن مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر من أنه لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله واستمره (قوله ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقذور وتصوير الطرفين المقذور لكونه كيباً فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون نحصيله مقدوراً بعد الالتفات وتصوير الطرفين كما يتبرأ به مثله بمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقلب الحدة والاصناء في الحسيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله ان للتأمل المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه خسر الاسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله القاضل الجلي من أن لا نسلم ان الحدسيات والتجريبات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحدس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في عمله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال ان التجريبات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها

يلزم الخ) يرد ان الفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصوير طرفي الحكم لا يكونان الا في التصديق وهو ممنوع ولئن سلم فالكلام هنا في العلم بان الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على أنه سيأتي من الشارح الاشارة ومن الحشى الخيالي الصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وأما هنا قسمان منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أقامه مولانا خالد رحمه الله قال والقاتل المذكور هو غياث الدين (قوله والكسبي من العلم الثابت بالصل الخ) المراد بالكسبي هنا ذلك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

كما سيصرح به الشارح وفقاً للخيالي وهو كالتص على جواب غياث الدين السابق ذكره وان آخراً والا فتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسبي من العلم الخ معنى اه خالد (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان المفهوم من ضمير الشارح للاكتسابي بما فرع عليه قوله قاله كتابي أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السالكوني من ان الاكتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من ترادفهما (قوله ويمكن ان يقال الخ) أي في دفع قول الحشى الخيالي يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجريبات والحدسيات مهملًا أقامه خالد

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلًا لا مكانه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه الصلابة عند الملة والدين ونسقط في الاكتسابي ان يكون (١٩٣) جميع الاسباب اختيارية فهو ضروري لمن حصل له

ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لما دخل فيه وان لم تكن مستقلة في الحديث القدسي مجرد رأي وجع فصل وفي كلام بعض المرفاه لاندرك الحقائق لا يقطع الملائق ولا يقطع الملائق الا بهجر الملائق ولا بهجر الحقائق الا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق الا بمرقة الخالق اه (قوله اشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما قلنا القاضل الحش كمال الدين من بعض حيث قال قبل عليه الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور انا اه وما

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على مامر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني أن الأولى ان المراد بالبداية عدم توسط النظر فالمنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابي مترادفين وأما قال فالاولى الخ اشارة الى أن ما ذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحادث يستلزم الحصول لا مايم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فاه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل مباشرة الاسباب بمعنى أنه لم يجز عادة تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب إنما يرد على مذهب من قال انه يمنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونبت من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل والاطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سبها على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم إنما يظهر على ما عرفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة وأما على ما عرفه المتكلمون من أنه صفة واجب تميزاً أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الإبهام وأما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواظف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواظف عرف الضروري بما عرفه الشارح وأدرج الحسابات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والاحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصغراوي السكر مر او روية الاحول الواحد اثبتين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور آخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض تلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز هنا ان تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الأولية أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة أوردت

(٢٥ — جواشي القوائد أول) قرره المولى الدافع لها وقوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبأنه ان كون الشيء مقدورا يستلزم كونه مكتوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشيء مكتوبا يستلزم كونه معلوما ونفي اللازم ملزوم نفي الملزوم فعدم كون تلك الامور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قبيل ربط الحكم بما يشتر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الافاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله والا لازم تحصيل الحاصل لان المراد في القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى

في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم بما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسبي ثم جعل قسماً من قسمه أعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسماً من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتباين بين القسم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وهنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمق واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المتقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضرورياً او نظرياً بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في البعد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ماهو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا في الكسبي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون علي وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للبعد أو يكون علي وجه المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالافسد والاختيار فاحصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً واحصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالذاتين المذكورتين أولاً

فلا تأثير في وجود شيء في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتباين بين القسم والقسم) نسب الى المولى الغني لان القسم ما يقابل الا اكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التباين كاف في الدفع اه وبفهم من قوله وهذا القدر من التباين كاف في الدفع ان التباين بينهما ليس تاماً لانهما ليسا بتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتباين التام بين الشئين هو المباشرة وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الاكتسابي أعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقاً من مقابل الاكتسابي فادة افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل

القسم ذلك الضروري مع قيد كونه اكتسابياً فان القسم الذي هو الاكتسابي متغير في الاقسام هذا ولا شبهة في ان الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مبان للضروري المقابل للاكتسابي فالصواب ترك قوله وهذا القدر من التباين كاف في الدفع (قوله اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو فرداً من افراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل مجامعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

(قوله وبما حررنا) من ان المراد بالاقسام قيودها أو انه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضم القيود المتخالفة الى مورد التقسيم ليحصل بالضم كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله أندفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

كون القيود لأنفس الاقسام
أعم من وجه من المقسم
(قوله كاف) أي لعدم
لزوم كون قسم الشيء قسماً
منه (قوله لم يصح حصر
الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل
للضرورة الذي هو من
غير سبب مباشر بقولنا الكل
أعظم من الجزء لا احتياجه
الى الائتلاف المقدور (قوله
الخروج الحدسيات
والتجربيات) وكذا مثل
قولنا الكل أعظم من
الجزء من البديهيات التي
يحتاج حصولها الى شيء
مقدور (قوله وبما حررنا)
من ان مقصود الحثي
الخيالي هو ان حل الضروري
في التقسيم الثاني على معنى
آخر ليس لدفع التناقض
بل لاجل استقامة الحصر
(قوله بان هذا الكلام)
أي قول الحثي الخيالي
فيكون الضروري بمعنى
الحاصل بدون فكر
(قوله بالمعنى الاول شامل)
هكذا وقع في النسخ التي
رأيناها والصواب بالمعنى
الثاني شامل اذ كلام

هذا نهاية تحرير كلام الحثي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل قيد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوحدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر العقل الاعم الشامل لسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلاً في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلاً وبما حررنا لك أندفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه بغير ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يحز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الأبيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم برد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب أنه لو لم يحصل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستنا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دمه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيراً لاول التوجه فيحصل للضرورة معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فإباعت على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وإنما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى القوي أي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة معنى ثان لان تمثيله للضرورة الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك لاحتياجه الى الائتلاف المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهران ما قاله الفاضل الحثي وأنت خير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصللاً بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسماً للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء قسماً منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

الفاضل الحثي على قول الحثي الخيالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى الحثي قبل قوله وبما جررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأنشأ الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة أمّا يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي يحمدنه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من حجة الشيء تقررته وتحققته على الوجه المطابق للواقع فنياً أو اثباتاً على ان المراد (١٩٦) بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سبباً لليقين

بل فيه دفع لبطلان الحصر وأبن هذا من ذلك واعلم ان مقصود المحقق من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفرض الى اعتبار المصنفين للضرورة نعم فيه إيهام التناقض لكنه يرتفع بأدنى تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ) يعني لو كان الالهام من الاسباب المقيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سبباً عاماً لعامة الخلق فلا يكون داخل في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لساير الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله الا أن تخصيص الصحة الخ) لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص يوم كونها من أسبابها (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الخ) لان التباد من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لانه يمكن أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشمل التصو والتصديق والكلام هنا في التصديق فادراج لفظ الصحة إشارة الى هذا (قوله وإيهام خلاف المقصود) لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع في ارادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى حجة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الإشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحقق بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف التباد وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وإيهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان هنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم غدهم لا يطلق على غير اليقينات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احوال النقيض حالاً وما لا فلا معنى لاراد كلمة كان المشيرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يجعل التجلي الخ حيث هم التعريف أولاً وخصصه ثانياً فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الاحاد والروايات الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للاسباب الممتدة بها المقيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لاراد كلمة كان (قوله إشارة الى وجه التسمية) أي انما ذكر هذا القيد في التعريف إشارة الى وجه التسمية والمتسببة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيها يعلم به كالحاتم لما يتجسم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أي ليس جزءاً من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

وان كان لا يقصر عن افادة الظن اهـ (قوله والتخصيص يوم الخ) هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الانتفاء أعني الثبوت فتوهم كون الالهام من أسباب المعرفة بالانتفاء وان كان المراد منها مقابل المرض فتوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً (قوله والكلام هنا في التصديق) لقائل ان يمنع ذلك الا ان يقال ان المصنف لا يكون الا أمراً تصديقياً والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذي في بحث أسباب العلم على انه أيضاً غير مسلم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال بصحة الشيء ولم يقل معرفة شيء (قوله فادراج لفظ الصحة إشارة الى هذا) لان الصحة بمعنى الثبوت والثبوت اما رابطة أو محمول وعلى التقديرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي

مبحث الحدوث

(قوله غلب فيما يعلم به) كان هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبهت فتحة العين والاولى ان يقول كما لانه قال العلامة البيضاء انه اسم لا يعلم به لان صيغة فاعل لا يصلح به قياس وان يجعل التثنية في كونه اسماً لما سوى الله تعالى

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) النبرية اصطلاحاً أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه النبرية لا تتصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا فى صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بل ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أى عرض معين هو هكذا اذ مامن جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلاً عما قام به (قوله بيد عن الفهم) منعه المحقق الكنتري فقال لانسلم ان حمل النبرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم أنفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيرته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اهـ (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) دفعه المحقق الكنتري بأن قوله من الموجودات إنما هو لدفع ان يراد من النبرية منهاها الفتوى بانه على ان التبادر انه تعريف لفظي ثم قال على ان الملبين أنفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله (١٩٧) من الموجودات شاملاً

للصفات حتى يحتاج
لاخراجها الى حمل قوله
ما يعلم به داخل في التعريف
اهـ لكن فى بعض الحواشى
ما يقوى به ظن المحشى حيث
قال اخراج الصفات بقوله
عما يعلم به الخ أحسن
لانه هو وجه المناسبة بين
المعنى اللغوي والاصطلاحي
ولانه يستثنى عن الابتداء
على ان الصفة ليست غير
الذات فتدبر (قوله من
وجهين الخ) الوجهان
يتوهمان من قوله من
الموجودات لكن الاول
بحسب المادة والآخر

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومالماً بدونه والمشهور انه جزء
منه بناء على حمل النبرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور
أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات
لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ)
يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موعداً بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع
وقال من الموجودات بياناً للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في إثبات الامثلة من
الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك
بينها أي بين جميع الاجناس أعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس
كلفظ العين قول بلا دليل وكذا حمل الوضع لما والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بموضع
عديدة واذا كان موضوعاً لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد
من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر
وبكر وعلى كلها (قوله لانه اسم للكل الخ) عطى على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة
الى أنه ليس اسماً للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين
الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشف

بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع يختص بموضع معدودة محصورة لتكنة لا تتحقق في مثل
لفظ العالم والا لا يمكن القول به في نحو الايمان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنتري
ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعاً له فلا معنى للمدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار في مثل الانسان بالنسبة
الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بموضع لتكنة
ليس مثل العالم منها اهـ (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في إثبات الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
(قوله أي فيه اشارة الخ) يعنى في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع اذ لو كان
اسماً له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين
(قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجميع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية
اليه) فان جملة اسما للقدر المشترك بين الاجناس غريب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حرازة) أي عدم ملازمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله) فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ (حاصله ان قوله العالم محدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي يكون العالم عبارة عن مجموع أجزائه بل انما صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكانه قال اجزاء العالم محدثة للدلائل الالائية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد افاد حدوث (١٩٨) كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرد

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيستوعب جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة قلنا لا لسم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث ففيه إشارة الى أن كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركبها مخافة الاطئاب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله) والمشهور ان الصورة النوعية الخ (المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للناسر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بأمر خارج عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها أفرادها الشخصية فيجوز خلو الناصر عن أفرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن الناصر أنواعها المتقضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه بشكل عليه يبقاء صور الاسطوانات أى العناصر الارامية فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمرکزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها أفرادها والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

على الفلاسفة (قوله) لكن بالنوع والجنس) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قديمة شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله) لا تعدد الا بأمر خارج) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراه وهي وكل ما كان غير ما صدقانه بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله) عن أفرادها الشخصية) أي عن كل

واحد منها على سبيل البديل لاعن جميعها والا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً اما قاناً اتفت جميع الافراد باسمها اتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله) المتقضية للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة قان استناداً لا نثاراً المختلفة الى أمر واحد دون مبادج جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذي تستوي نسبته الى الكل غير معقول أيضاً (قوله) كالحركة) أي كان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثاً بالشخص عندهم (قوله) والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أي إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع

وحينئذ تنابس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به اذ لا يجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أى جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعية) أى أنها قديمة بالنوع لانه أراد منه النوع الاضافي الشامل للجنس المدرج تحت جنس آخر واعتراض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله ان ارادة النوع الاضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوى بأن الصور النوعية لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فلهذا الصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أى باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً للتحقيق والمشهور لان النوع الاضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المدرج تحت جنس آخر واعلم ان من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك اذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بصور آخر اذ جعل (١٩٩) المبادر من قوله وصورها

الصور النوعية واعتراض بأنه كان على الشارح ان يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير ان تصور السبالكوني أدق تصوير حيث لا دلالة على التخصص في الصور فضلاً عن ورود القصور حيثذ على كلامه أى الشارح (وبعد) فزود القول بالقدم الجنسي للصور النوعية دون النوعي الى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فان الانواع عديم متميزة عن الحدوث الزماني

النوعية قديمة بالجنس وتجبوز حدوث نوع النار لم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الخارج ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الاضافي أعني المدرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله بقده بالاضافة الخ) أى قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استثناءه عن المحل لان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب (قوله لا يخفى الخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة البارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرفة أعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة إنما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بأنه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عيناً مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرفة لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان تكون الهيئة مقومةً فانها امر اعتباري غير موجود

سواء كانت اضافية أو حقيقية كما تنزه الاجناس لم الانواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة مخصصة قديمة بالجنس فندبر فهذا موضع جدبر بالتدبر (قوله اذ لا يخفى للواجب) أى قلو لم يقيد بها لاتقضى التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعرفة) أى فينتقض التعريف به طرداً (قوله في دفع هذا النقض) أى الذى أورده الخيال بقوله ثم لا يخفى الخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أى تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحينئذ) أى حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مالم لا ابطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم لان نقض التعريف منها يبقى على حاله ويرد عليه انه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعتبر في كل قسم ضروري أن ما كان معتبراً في المقسم معتبراً في الاقسام وبهذا تكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة الخ) أى فلا نقض بالجميع المركب من تلك الجواهر والهيئة لانه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذى هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متحيز بذاته وأفاذا تحقق الكنتقري توجهاً آخر لقوله والمشهور حيث قال وإنما قال والمشهور

ليس بعين اشارة الى ان الكلام هنا في أجزاء العالم وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وأيضاً قال الشريف العلامة الحال هو تقدم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه أو تقوم به هل ان يكون محمولاً عليه هو اطلاقاً وأما تقوم به على ان يكون عرضاً حالاً في جزء آخر جوهرى كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً اهـ ثم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التضمين (قوله واجب عن الاشكال المذكور الخ) تعقب هذا الجواب العلامة الكنترى بقوله وأنت خير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضى كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع أنها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اهـ فتأمل (قوله ولا ينتقض الخ) جواب عما يقال اذا كان التحيز مارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرف يكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره وتحيز السرير كذلك مع أنه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفاً يكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل يكون تحيزه (٢٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه وتحيز السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزءه (قوله

فكيف يكون جزءاً للموجود واجب عن الاشكال المذكور بأن معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ) اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بدمم نمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المفارقة بحسب الفات وأيضاً امكان ثبوت الشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لأنه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان اليأس يمكن ثبوته في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله

وتخلل الفاء الخ) نقل عن المحقق الخياي ان هذا انما يتم اذا كانت الفاء لتفريع والتعقيب أما اذا كانت للتفسير فلا اهـ وأيضاً لا يدل الا على تغاير المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله وأيضاً امكان ثبوت الشئ الخ) تعقبه بعض المحققين بقوله تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين السذين هما

الثبوتان وهو أول المسألة اهـ (قوله كالشهور والمقصود اتحادهما الخ) فيه ان التعليل بامتناع الانتقال بأباه بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولي مع ان التغاير هناك محقق قطعاً وان كانت الهيولي لا تقوم بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر ورأه الاتحاد المذهب كقول قنبر (قوله فتأمل) نقل عن المحقق وجهه انه لا قاعدة حينئذ لتفسير الشارح اهـ وذلك لان العبارة المشهورة كانت بحجة فائى قاعدة في ذلك التفسير اذا كان مجعلاً أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز الخ لا يمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجبين أحدهما انها بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة عاله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بعين الحيز فلا مجال دخل في تشخيص الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه ووجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فليس كذلك لا يقتضي التغاير الخارجي والتعقيب بالفاء لا يدل الا على المفارقة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه ووجوداً شخصياً في الموضوع فنمذوع اهـ أقول وهذه المسألة من عوصات المسائل الحكيمة التي صبت على افكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين في احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفارقة والنظر الادق من نظر العوام والجاهل (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السالكوتي في نكتة تغيير الحشى للطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح وقال المحقق الكنتري ليس الوجه هو ذلك بل ان المعزلة لما فسرنا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم أنه تعريف للجسم بعارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها أمورا عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي ذكره فهذا هو نكتة التمييز بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الجياني من المعزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم (٢٠١) يحصل بوضع أربعة أجزاء

فوق أربعة أخرى ولاتبه
العلاف من المعزلة الى ان
تقاطع البدن على قائمتين
في السطح لا يقتضي التركيب
من الخطين بل يكفي في
ذلك خط ونقطة نفس من
الثمانية جزآن فصار أقل
ما يتركب منه الجسم عنده
سنة أجزاء بأن يوضع
ثلاثة فوق ثلاثة والحق انه
يكفي في التقاطع أربعة
أجزاء على ما ذكره المحشى
ولهذا صار قول من يقول
بكفاية الاربعة خطأ
بالنسبة الى القولين
الآخرين (قوله وبما
ذكرنا ظهر لك اختلاف في
عبارة المحشى) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويضع الثالث على سطحهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهري فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي ليتمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستدير وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجانب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجانب الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلاً جزأ ب فيحصل الطول وقام بجانب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلاف في عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالوجه فوقه رابع أي فوق أحدهما رابع كما في المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لم يسم تسمية في حكم التكرار فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلي في حاشية المطول ان جملة كثرت أباديه في قولنا فلان كثرت أباديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم التكرار ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهريّة حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كافيهما فلا يرد

(٢٠٦ — حواشي المفاتيح أول) الكنتري لا وجه لتسمية هذا الاختلاف الى عبارة المحشى دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بجانب أحدهما ثالث فوقه رابع وللتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوقه رابع إشارة الى انه مصروف عن ظاهره فلان توجه عبارة المحشى بذلك اذ اقام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لاحدهما لان حذف الموصول أو غل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالإجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الابعاد الثلاثة بل إنما يحصل به تقاطع الطول والعرض وقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله في قولنا فلان كثرت أباديه) في المطول ومنه أي من التشبيه الجميل ما ذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثرت أباديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أو لم أطلب كالفيت اه وكثرت أباديه فل

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياديه فاعلاً له والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب ثابت كثير في أنه صرح في حواشي المطول بأن كثر أياديه خبر لفلان وكالفيت خبر نان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا إلى الجلبى لكنه غير معتمد عند الجلبى أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطأ) وذلك لأنه لما صار أحد الجواهر أعني الجواهر المشترك بين الأبعاد الثلاثة ملحقاً بالأبعاد لم يبق شيء من تلك الأبعاد إلا جوهر واحد وهو ليس بخط مع أنهم قالوا إن الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخططين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني أن الغرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها في كون النزاع مآله إلى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانياً في المناقاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فإن صدر كلام الشارح يفيد أن النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المناقاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره إذ أول (٢٠٢) كلامه يفيد أن النزاع مضوي وآخر كلامه يفيد أنه لفظي حيث قال بل هو

ما قيل أنه إذا كان أحد الجواهر ملحقاً لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الأفاضل (قوله وإن كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً إلى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ أن لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شئ أنه نزاع لفظي يعني أنه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً إلى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعاً للركب من جزأين وفي اصطلاح للركب من ثلاثة وفي اصطلاح للركب من ثمانية إذ لا مشاحة في الاصطلاح وإن كان نزاعاً لفظياً بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يحقق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الرجوع إلى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبت أنه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف واللفظ فلا مناقاة بين كلاميهما (قوله أي مطابقاً لواقع الخ) إذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التحمل كلياً ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة إيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه أو لأنه لا يقدر على إحاطة ما لا يتناهى والفرض العقل لا يقف لخلقته بالكميات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الإشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لافي عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصفه لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الانقسام العقل فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الأمر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الأمر كما إذا تصور اللسان بوجه الحمارية فإنه وإن كان يمكننا

نزاع الخ (قوله بحسب العرف واللفظ) أي بحسب العرف العام فاندفع توهم المناقاة بين نفي كون النزاع المنذور اصطلاحياً وبين إثبات كونه بحسب العرف وهذا وقد ظهر مما ذكر أن النزاع اللفظي يطلق على ثلاثة معان أحدها المعنى المشهور الذي هو مقابل النزاع المعنوي وثانيها النزاع الراجع إلى الاصطلاح وثالثها النزاع في أنه لا معنى هو بحسب العرف واللفظ وهذا الأخير بجامع النزاع المعنوي لذا قال بعض الفضلاء وهذا

نزاع معنوي فالظاهر أن نسبة هذا النزاع لفظياً لمشابهته للنزاع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتب الفائدة عليه أهـ ملخصاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب التحمل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كناية متلخفة وحاصله أن الانقسام الحاصلة من فرض العقل شيئاً غير شيء كميات كما لو حكم بأن الامتداد الغلاني يقبل القسمة بالمناصفة مثلاً وكذا كل قسم منه فإن النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمي فإن الانقسام فيه أجزاء معينة لا يقبل الاشتراك فافترض المذكور فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وإنما كان كذلك لأنه إنما يأخذ من الحواس ولذا كان أدراكه متاهياً على ما يأتي (قوله ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد قسمه أي يقف عن القسمة أما لصفه الشيء المراد قسمه أو لأنه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فليسكونه جوهرًا مجرداً مدركاً للكميات والكمى يطوي فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الإحاطة بما لا يتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما يصح

التنازل عنه (قوله فانه غير متمتع في شيء من الاشياء) ألا يرى انه لو (٢٠٣) قيل ان كان زيد غير مالمع من وقوع

الشركة فيه فهو كالـ
سكان كلانا مجبعا حتى
اعتراضوا به على تعريف
الجزئي ثم دفعوه بما
يقرر الجواب به هنا (قوله
ولعل الحشي تركه الخ)
جواب عما يقال لم يحمل
الحشي الفرض المذكور
على التجويز العقلي ويستفي
عن التقييد قال بعض
أفاضل المحققين ولو قال
الشارح ولا غلا بديل قوله
ولا فرضا لكان أمس
بمقصوده وأنسب بالتقابل اهـ
وهو نظر صائب (قوله
بالمجردات) صلة منع ثم
لا يخفى ان الذين على ما فسرهم
المصنف هو القائم بذاته
ومعنى قيام العين بذاته
عدم تبعية تجزئه لتجزئ غيره
فتكون المجردات خارجة
عن أصل المقسم بلا تأويل
فتح الحصر بها من ضيق
المطالع وقد يجاب بان
للمانع ان يقول لا أسلم
انه لا معنى للقيام الا ذاك
وان تفسيركم للقيام بميزة
ادعاء للحصر فلذلك انما مانع
للحصر فتدبر (قوله
متأخر عنه بمرتبة) اذ قد
عرفت ان حاصل هذا

اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والمتعذرات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أى
مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم اقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية
المطابقة لمسا في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متمتع في شيء
من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض
الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المتع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في
كثيرين اذ الفرض فيه متمتع كالفروض كما بين في موضعه لان الفرض المتمتع في الجزئي الحقيقي
بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المتبر في تعريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير
متمتع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي
لم يكن حاجة الى قيده بالمطابقة فان تجويز اقسامه متمتع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن
تصورها متمتعين ولعل الحشي تركه لان الاول أسبق الى التهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أى
وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر
العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم (قوله لا يقال
احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك
لبقى احتمال أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوده وهذا يناقض
غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمختصة بالوجود
وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوده لان الدليل المذكور على ما سيجي
انما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدودها وما قال الفاضل
الحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين
الذين ذكرهما الشارح فيما سباني في قوله وهنابحاث الخ فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره
الشارح منع لصغرى الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهره بأننا لا نسلم الحصر
المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة المنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت
وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره الحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض
على هذا الجواب بأننا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يناقض غرض المصنف فهذا
الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا
الاعتراض لا يقال لم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت
بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمرا لا يدل الدليل على حدوده ولا خفاء في
أنه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك متمنع لان خلاصة الدليل
على ما سيجي أن كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث
اولا شك أن وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثاً بالذات فلا معنى لعدم دلالة
الدليل على حدوده (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل
وهو الجوهر احترازاً عن ورود المتع الخ بان مثل هذا المتع وارد على قوله واما مركب من جزأين

السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتمالها يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر ثم لا حاجة الى قول الحشي
وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بينه الدفع الا في للاعتراض الاول

(قوله وهو انما يعلم من اجزائه الخ) فان التي مالم يثبت وجوده يعلم ولا يمكن طلب موجد له (قوله لا ينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بأنه ليس المقصود هنا الاستدلال لما أشار اليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فأمل (قوله حينئذ) أي حين نقيذ الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منه العلامة الكنفري حيث قلل لانسلم ان المستقيم مطلقا ينافي الكرة (٢٠٤) الحقيقة الا يرى ان وجود الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكرة الحقيقة وقوله

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجردين فلا يكون جسمًا فلم يمتنع الي هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لا نأقول الفرض يان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم يان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجردات وان كان محتملاً الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يمتنع اليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصراً للمركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح بل هو يان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بمجرتين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به الماسة من الكرة يكون منطبقاً على السطح فيكون مستقيماً لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عند عدم لان وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهية في المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عند عدم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عدم لان بعض التكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحاشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في نقيذ الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بياناً للواقع وأيضاً انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً محمولاً على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حياً مطلقاً سواء كان مستويًا أو غير

لا فائدة الخ) كيف لا يكون ذا فائدة وانما هو اللازم من الملزوم الذي ذكره لان الموجود عند التماس بالجرئين انما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولا على غفلة الشارح) قال العلامة الكنفري الشارح لم يعمل عنه وانما نصب قوله لم تأسه الا بجزء غير منقسم دليلاً عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعاً لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المقروض هنا هو السطح المستوي كما صرح به في المواضع لان اثبات الجزء حينئذ أظهر بل لا يتم هذا الدليل الا به كما لا يخفى على المصنف والي كون هذا القيد مراداً منها أشار حينئذ الشارح بقوله لم تأسه

الاجزاء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المقروض هنا مستويًا لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارته الخ) مستو فيه بحث أما أولاً فلانه يخالف تقريرهم هذا الدليل القاضي بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعاً مع ان قوله لم تأسه الاجزاء غير منقسم يأتي عنه قطعاً لان الكرة المقروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي تكون الماسة حينئذ بمجرتين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح وانما ثانياً فلا نأنسلم از وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوي وماسته بمجرتين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل ولم توضع أصلاً وحصل فيها الخط بالفعل مستقيماً أو غير مستقيم فهذا هو الثاني للكرة الحقيقية

(قوله وقبل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المألوف ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافراد هنا وبمعنى المجموع ثمة والعدد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنتقري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه والظاهر ان قوله بعد بصيغة المضارع المجهول من العدد بمعنى التعداد ومعنى عدد العشرة منها ان تلك المرتبة إن كانت مرتبة الآحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة (٢٠٥) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئوية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى الكل الافراد اه م اعترض على قول محشينا أعني السالكون ولا يخفى انه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعد الفاضل السالكون لكنه ليس بشكك بعيد عن الفهم

منه فاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن الماسة الانجزء غير منقسم لأنها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفضل إما مستقيم ان وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا قدبر واحفظ (قوله برده عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي بعد أي نقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ بعد بصيغة المضارع المجهول من العدد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد أيضاً مع ان كلا منها غير متناهية وقبل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالخى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تملقات عليه تعالى أكثر من تملقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والمتع بخلاف القدرة فانها محتصة بالممكن مع كون كل منها غير متناهية عندهم ولفظ التملقات يجوز ان يكون على معناه أو بمعنى التملقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومرتبات الاعداد أمور وهمية والموجودات من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الانجزاء الممكنة فهي لا تحق الى

اه وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اه ثم اختار هو ان المضارع بصيغة المعلوم من العدد بمعنى الاقناء قال بل الاظهر عندي ان قوله بعد على صيغة المضارع المعلوم من العدد بمعنى الاقناء ولا يخفى ان بعض العدد يعني البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الآحاد الواحد والاثني والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تفي المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي فني العشرة السكائة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المنفية للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المنفية للعشرة اه (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالصفة والكثرة في شيء منها فيصح أن يكون كل من الحردلة والجبل غير متشاهي
الاجزاء مع كون أجزاء الجبل أكثر قدسدير (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تحريز الجواب على ما أفاد العلامة
الكنفري أن يقال معنى الافتراق يمكن لا إلى نهاية أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصور قوله آخر بل للعقل أن يفرض فيه الافتراقات إلى
غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو منته وان أمكن هناك للعقل أن يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج
وان كان الموجود منها في الخارج متناهياً حينئذ نقول لا نسلم أن كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى
إذ القدرة إنما تتعلق بما يوجد (٢٠٦) (قوله في الخارج) أي بما يصح أن يوجد في الخارج على ما نظفت به التصوص

حد كما لا تقف الأعداد والمعلومات والمقدورات إليه (قوله حاصل هذا الوجه أن كل يمكن الخ)
يعني أن كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم يمكن وكل يمكن مقدور لله تعالى
فله تعالى أن يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ إذ
لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً فيكون موجوداً
داخلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة
أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعي
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيأتي قوله
والافتراق يمكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزؤ لانه إذا كان الافتراق ممكناً إلى غير النهاية يكون جميع تلك
الافتراقات مقدوراً لله تعالى فله أن يوجد كلها فثبت الجزؤ قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم أن
الافتراق يمكن إلى غير النهاية أنه يمكن خروج الأقسام الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بأن
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فإن ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد أنه من شأنه
وقوته أن يقبل الأقسام دائماً ولا ينتهي إلى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع
الأقسام الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من إمكان افتراقه مرة
أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى أن يقال بطلان خروج الأقسام الغير المتناهية بالفعل
بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المتدار على الأمور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لأن
الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جاوزا وجود الحركات الغير المتناهية على
التعاقب والنفوس المغلوقة عن الابدان لعدم الترتيب فإذا كان كل واحد من الأقسام الغير المتناهية
المتحققة في الجسم بالقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة إلى
الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم
الزامياً (قوله أن قلت النقطة الخ) حاصله أنهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولاً وبالذات
فلا يوجد بدونه إذا اعراض الأولية شيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهمة الخ) يعني أن قولهم النقطة

ووقع الاتفاق من العقل
عليه فكيف تكون تلك
الافتراقات الغير المتناهية
مقدوراً لله حتى ثبت
المطلوب فعلى هذا لا يكون
كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزأ إذ كل مفترق
قابل حينئذ لأقسام
غير متناهية ولا يلزم هناك
خلاف المفروض وكيف
يمكن لهم أن يقولوا أن تلك
الافتراقات الغير المتناهية
حينئذ موجودة في الخارج
إذ لو وجد هناك ترتيب
بينها وهو الظاهر ولو بالنظر
إلى علم الله الشامل بحجري
فيه برهان التطبيق ولو
لم يكن هناك ترتيب يلزم
اشتمال الجسم المتناهي
المقدار على أجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل
وبطلانه بين وإن لم يجز فيه

نهاية

برهان التطبيق فالحق أن التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم

اه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين إذ خرج مجموع الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل يكون كل مفترق جزءاً
لا يتجزأ لأن وجود المجموع لم يدع جواز أقسام آخر وأما امتنع الأقسام ثبت الجزؤ الذي لا يتجزأ وأما كان الدليل
الزامياً لأن وجود الأمور الغير المتناهية ممنوع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتيب (قوله فيكون ما به التماس جزءاً
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لأننا نقول ملاقات الموجود
بموجود لا تكون إلا بالموجود فإذا لم تكن الملاقات هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد أن تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلاً عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لأنقطة فيها بالفعل) أي قبل التماس (قوله والخروط شكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة و سطح ضویری وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الضویری سطح اذا قطع بسطوح متسوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اهـ (قوله فان كانا الخ) لا يخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستوي والسطح المستوي يقابل السطح المستدير فالاولى ان يقول فان كان يحيط أحدهما ونفس الآخر مستدير أتم لا يخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد ما يحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين ما يحيط به أكثر أعني المضلع هذا (قوله ضویریا) أي على هيئة شجرة الضویر وقيل (٢٠٧) على هيئة ثمرته والضویر جاء

بمعنى الشجر والثمر وبعد فان ما ذكره السائل من ان تماسهما بجوهريةهما يثبت الجزء ففيه أنه إن أراد أن جزءاً من الكرة لاقى بكلية مجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزاً من ملافاة ما يليه من أجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان أراد أن جزءاً منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة أخرى ما يليه

نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح المبتدأ من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداده نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضاً وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد أنه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى أن ينتهي الى نقطة هي وأنته فان كانا مستديرين بسمي ضویریا ومستدير والافضلأ (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهوى والصورة يؤدي الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد المدموم إنما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في يانه ان هلاك البدن لا يكون بفرق أجزائه لامتتاع وجود كل من الهوى والصورة الجسمية والتنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المدموم لا يمدolan هذا البيان إنما يتم على تقدير تمامية امتتاع اعادة المدموم ودونه خراط القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

من أجزاء الكرة فهذا ما بقوله الحكماء من ان الملافاة بالطرف غاية ما في الباب أنهم لا يجملون الطرف جزءاً من ذى الطرف لدليل يدل عليه وهنا اباحت الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكيمة وقد صرحوا بأن مهملاتها كليات وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطى نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسباب الشيخ في الشفاء ان المنخفق في الخارج ليس الاجسام وهو أمر واحد اذا لو حظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيل فكيف تكون الماسة المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر الحقيق الثالث ان الملافاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة المرضية فلي تقدير كونها بالنقطة المرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسريان فلا يلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة قائماً لاناسها على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست متالية للاولى وكذا الحال في كل نقطة يقع بها التماس فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركباً من نقط متالية وهذا يقتضي ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركيب

من النقط الجوهرية المتألية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن أن يتكلف الخ) استترك بعض المحققين هذا التوجيه واستضعفه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على أن ابتداء دوام الحركة السماوية وإبائه الفلك للخرق والالتزام على الأصول الهندسية ليس بعيد ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في إثبات الجوهر الفرد نجا عنها أنهم يدعون كربة الأفلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير أن يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتزام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة ويحيلون إثبات ذلك على علم لهم يسمى المجسطى ويستنبون في أكثر أداتها بالأصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الأكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك ولا يسيل إلى إثبات تلك القواعد إلا بعد نفي الجزء الذي لا يتجزأ وإثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا إلى نهاية مثل قولهم أن كل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا أنا فصل من خط كذا مثل خط كذا على أنه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادرهم التي عليها مبني الهندسة أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أي نقطة وبأي بعد شتتا دائرة ومبناها على نفي الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا ينفي ابتداء دوام الحركة (٢٠٨) السماوية على الأصول الهندسية وهو أن يقال إن قوله المبني عليها صفة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من أصول الهندسة أما عطف على قدم العالم أو على إثبات الهولي (قوله بقرينة قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا الفيد في تعريف الأعيان فذكر * قال المولى خالد ولو قيل إن كلمة مافي التعريف عبارة عن العالم بقرينة أن المرض جعل

أصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتدواله في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن أن يتكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله إثبات الهولي يعني مثل إثبات الهولي والصورة التي يؤدي إلى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فإن دوام حركتها مبني على أن يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على أن لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا لما لخروجها بكلمة ما الخ) يعني أن كلمة ما في تعريف المرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لأن كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن القسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث في الأجسام لكن يرد عليه أنه يلزم أن تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن ولواجب لكنهم ألزموا ذلك وقالوا أنها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عنها ولا غيرها والحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى أنه تستر محض (قوله وأما لأنها عرض الخ) يعني قيل إن قوله ويحدث الخ ليس من

قسما من أقسامه والصفات ليست بممكنة على ما مر في مامر فتكون خارجة عن القسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث تمام الخ لكان أظهر ولهم من الإراد الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم ألزموا ذلك) أي كون الصفات واجبة لا يلزم جواز خلق الباري عنها ولا يلزم المحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى أنه الخ) أي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لذاتها ولا لغيرها بل الخ مجرد توفيق عن الإراد المار والا فلا شك في إمكان ما ليس واجبا لذاته فالأولى ما منع انحصار الوجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا يمكنه كذاها ليست بمرض ولا جوهر فكيف من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع التقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المزمنة والصفات المقدسة ليست في شيء منهما وإما الزام الشق الثاني من التردد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنقري لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير متصل عنه فلي هذا تكون صفات الباري تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب وأما يمكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعمه الحبيب لا يقال إذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر أن كل ممكن محدث يلزم أن تكون الصفات محدثة لانا نقول المراد بالحدث في قولهم المذكور المحدث الثاني على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد أن يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصلت الله تعالى كما أنها خارجة عن الممكن وأن كانت خارجة عن

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث أعم من الذاتي والزمانى وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورهما من الواجب تعالى بالاجاب لا بالاختيار وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ (قوله غير شامل لجميع افرادہ) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (قوله أعم من القيام بالغير) لشموله القيام بالغير والقائم بما ليس بين ولا غير (قوله فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الثابت بالتموت فالمعنى (٢٠٩) انه لا يصح اخراج الصفات

العلياء عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص الثابت بالتموت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرة عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا سلب لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (قوله ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (قوله لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تنبيه العلامة الكنترى فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا محبة اطلاق الشيء الثاني عليه

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع افرادہ لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزاً كالصفات أو متحيزاً بالذاتية كالأعراض فعدم القيام بالذات أعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح للمواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الاجاب وهذا ما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تدرج فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاحجاب فلا معنى لمذهبه على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض الخمسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والترتيب عندنا خلافاً للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من أن ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجز عاداته تعالى مخلقه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك أن تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذ قصد الى إيجاد الموجود مجال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثاً اذ لو كان قديماً لكان القصد الى

(٢٧ — حواشي العقائد أول) واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فان زعم هذا الجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افرادہ المشهورة فتقول فيمكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (قوله وفيه ان هذا التعريف الخ) أحاب عنه العلامة الكنترى حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الاحجاب فلا معنى لمذهبه على مذهب الكرامية ليس بشيء لأن هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح فهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشى أولاً ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين تبصر بالصين اهـ أقول والاقوي عندي هو ما أقاده السالكون فيلتدبر والاحباب هم الاشاعرة

إيجاد حال وجوده والقصد الى إيجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الح) خاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما أن تقدم الإيجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الإيجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى إيجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الإيجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الإيجاد عليه وإنما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزماً للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد من فاته متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات وبالجملة أن القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه عدمه وإنما فسر القديم به لان التقدم بمعنى عدم المسبوقية بعدم ليس مقصوداً بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان أن القدم ينافي بعدمه فالحاصل أن ما يطرأ عليه عدمه لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً لما ان يكون واجباً لذاته وحينئذ يتمتع عدمه أو مستندا الى الواجب اذ أنه بطريق الإيجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه عدمه والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله أن قلت يجوز أن يستند الح) يعني أن طريان عدمه على القديم إنما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعداً لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبقية عدمه عليه ضرورة تحققه في الأزمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمراً لحوازه أن يطرأ عليه عدمه بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولمثل لك مثلاً بأن يكون سكون زبد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين إلى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زبد في الزمان الماضي فيكون سكون زبد غير مسبوق بعدمه لتحقيقه في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمراً لطريان عدمه عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حرره هنا الاعتراض بما خاصله أنه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

(قوله وبالجملة أن القصد الح) اعلم أن أصل هذا الاعتراض للامدي وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق الإيجاد قصداً على وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجاباً فكما أن ذلك أي سبق الإيجاد إيجاباً سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا لافرق بينهما بما يعود الى سبق واقضاه القدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختصراً فيكونان معاً في الوجود وإن تفلوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وإن كانت معها في الزمان

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان وضع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه يتنافى بالعدم ولذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المطل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يطله برهان التطبيق على ما سيجي ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته النامة ثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم برد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه السدم بزوال شرطه أعني ذلك السدم بأن يوجد ذلك الحادث فيها لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون اتفاده بسبب انتفاء شرطه لا لاتفاه علة حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لا يخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأياً ما كان يمنع زوال عدم الحادث اما على الال والالتكامل فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل يبرهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لانا لانسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال السدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فكون لم يردسوال أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا أي وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلاً يكون آخر كما انه في أن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن برد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف المرف واللفظة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آتئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في أن سكونه أعني الآن الثاني شارحاً في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك تدفع ما قيل ان المقصود من قول الفارح وهذا معنى

(قوله بمعنى أن يكون السباكن الخ) أي لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتها واحدة لا تتميزان الا بالامور الاعتيادية من الكون مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز أو حيز آخر لانه أمر واقعي لا يتكره احد كافي المواقف والمقاصد وتهذيب الشارح وشروحها ولانه مبني على ما هو التحقيق من كون كل من الحركة والسكون عبارة عن كون واحد فان سبق يكون آخر في حيزه فكون أو في حيز آخر فحركة والكلام هنا في كون كل منهما مجموع كونين بناء على الظاهر المتعرض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا
 رد ما أورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على
 خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح قلنا حملهما عليه لانه يرد
 على تقدير حملهما على ذلك واندفع أيضاً ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما
 بالذات عن الآخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في
 الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب
 الحقيقة بل اتمايز لا تمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج متمازاً عن
 الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لا يقول
 به احد (قوله والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبقاً
 بكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهر عند تجدد الاكوان
 بحسب الآيات على ما هو مذهب الشيخ الأشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون
 الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون الكون
 أولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تنامي الآيات ولانه يلزم انه اذا حدث
 في مكان واستقر فيه آئين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا
 لعدم كونه كونا ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آئين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث
 حركة لكونه كونا أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما ردد على هذا التعريف على تقدير
 بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم أن لا يكون الحركة
 والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الكل
 وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه الخ) يعني ان ثابت قبل ان القدم
 ينافي طريان القدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل
 حينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه
 (قوله قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان القدم عليه لكنه يستلزم
 سبق القدم عليه لان القدم ينافي طريان القدم مطلقاً أي بالفعل وبالإمكان لان القديم ان كان واجباً
 لذاته فظاهر انه متمتع بعدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الإيجاب بواسطة أو بلا واسطة
 فلان إمكان عدمه يستلزم إمكان عدم الواجب أو إمكان تخلف الملول عن علته التامة لجواز زوال
 السكون بكون منافياً لعدمه فيكون مسبقاً بعدمه فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال
 سبق القدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان القدم ولا يخفى عليك
 أن هذا إنما يتم فيما يكون منافية القدم لعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا
 يمكن زواله أصلاً أما اذا كان التنافي بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن
 يكون عدمه متمماً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ثابت قدمه يتمتع عدمه بالذات بآيات
 ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لم يكن ثابت (قوله
 والاستدلال بأن المجرد الخ) فبرره أن وجود المجرد متمتع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد

(قوله بمعنى باقي الاعراض الخ) أي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان (٢١٣) استعمال السائر بمعنى الجميع شبراً

(قوله فلا مصادرة) أي لتغير الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ما سيذكره بقوله وعندى انه لا حاجة الى شيء مما ارتكب الخ فانه بنى على التغير الاعتباري بينهما ولا يخفى انه لا حاجة الى اثبات حدوث الاعراض المعلومة بالحدوث بالمشاهدة بوجه آخر فضلاً عن بحشم الاعتبارات الراهية وعندى انه لا حاجة الى شيء مما ارتكبه اذ المراد بالاعراض الاعراض السابقة في التشرح قريباً على طريقة العهد الخارجي لجميع الاعراض اذ المقرر في الاصول ان الجمع المحلى باللام انما يراد به الاستغراق اذا لم تكن قرينة العهد وقد اعترض السالكون بذلك في كتبه فتأمل (قوله فاللازم ان يكون حدوث الخ ينظر فيه بعض الحقيقين بأنه بعيد عن مراد الجنى من التوجيه المذكور اذ مقصوده منه ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً لما كان دليلاً على حدوث الاعيان

لكن التالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فانه لو شاركه لامتناع عنه بعيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انما لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم ان مابه الامتناع أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون تبين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تبين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ما قاله مالا دليل الخ) تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فباطل الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسة وتقرير الجواب انما لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم واتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز ان يكون الشيء متحققاً مع عدم الدليل عليه كالمصانع مع عدم العالم (قوله على ان عدم الدليل الخ) حاصله ان أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجوداً في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الحيلال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الحيلال الشاهقة فأجاب عنه بأنه معلوم بالبداية لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله حدوث الخ) أي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالأفلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمتين بالحدوث (قوله يرد عليه ان المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود

ومن المعلوم انه لا يكون دليلاً الا بعد كونه معلوماً فيعد ذلك لوجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا انه يلزم منه المصادرة وأثبت الشيء بنفسه فتأماً.

للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحينية أي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
أن يأخذ بهذا الاعتبار حكماً أيضاً أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في انصاف الخ)
جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالتقابلين أعني البداية واللا بداية
وهو باطل وحاصل الدفع أن انصاف المطلق بالتقابلات جائز بحسب اختلاف الحينيات والاعتبارات
فإن الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحينيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله
وأيضاً لو صح الخ) فخص اجمالي وحاصله أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعم الجنان
بالتناهي ضرورة أن كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعم الجنان متناهياً مع انكم
لا تقولون به وبما حررنا ظهر أن ما قيل أن قياس نعم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق
لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها أنه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده
مثلاً بخلاف الحركات فإن الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق
لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب أن يجاب الخ) أي أن يجاب عن
السؤال الثالث بأن الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فإنه جارفي الأمور
الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيأتي أن شاء الله تعالى
وإذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعاً (قوله خصه
بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعارض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الجوز
والا فاهية الجوز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فإنه ما يشغله الجسم فقط (قوله أن قلت
الصفة وكذا الخ) منع لللازمة وحاصله أننا لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لمكان من جهة العالم
وأما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه
الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فإن كلاهما جائز الوجود ضرورة
احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جهة العالم لعدم كونهما
سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا
الخ) يعني نبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعي أعني اثبات
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه أو الى صفته أو الى مجموعهما
ضرورة أن تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ)
أي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمغاير للواجب ولا شك في صحة
اللازمة حينئذ قوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات لللازمة
المنوعة فهذا من تمة الجواب فن قال أنه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ) لان مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وثانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والأمران موجودان في نعم الجنان وجودهما في حركات الافلاك إلا أن الحكم في نعم الجنان عدم النهاية وفي حركات الافلاك عدم البداية وكون الموجود من مراتب النعم متناهياً لا يجدي شيئاً اذ لم يشترط أحد كون المقبس مثل المقبس عليه من جميع الوجوه وأما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس

وأجاب بعض الأفاضل بأن لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لأنها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجي من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد أنا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجبا لوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الاتجاه الي ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً ركاز ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بنا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوم أن المقصود نفى كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوده من الصفة الفائلة بأنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم من الصفة الكبرى المدلول عليها بالقول في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوده لا يلجمه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوده والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بأن هذا الدليل مبنى على نفى المجردات ليس بتمام لعدم تمامية نفى المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاءه الى الواجب لا مكانه ثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق المحدث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوده حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوده لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون ممدوما بالاقايق وأما حدوده فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا إنما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خراط القتاد (قوله وجل المحدث الخ) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليسير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من الصدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)
لان المقصود اثبات كون
المحدث للعالم واجباً ونفى
كونه جائزاً لاحتياج
الجائز الى الواجب على
كل حال (قوله يجوز
أن لا يكون منه الخ) بأن
يكون من المجردات كما
يقول به الحكماء

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري واما انه لا يد من استنادها الى محدث مستقن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكني ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال مائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يحمل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهاً اذ يصير المعنى ان الموجد المستقن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجليبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير حصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوده الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب أن يكون من العالم الحوادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قديماً مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز لظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من عدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدوث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدأً ومدلولاً للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأً له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأً ان لا يكون مبدأً وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل وان لم يكن من العالم لا يكون مبدأً وقد كان حين كونه مبدأً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأً ان لا يكون مبدأً وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأً ومدلولاً للعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدأً له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأً ومن العالم ولا ينبغي انه تصحيف اذ لا معنى لترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأً له والا لمكان الشيء غلة لنفسه بكونه محدثاً وحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأً لها (قوله ووجه

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأً له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدأً له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدأً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدأً له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برهنتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليلاً على وجود مبداه له ولو صلح دليلاً على وجود مبدئ له لم يكن مبدأً له اذ الشيء لا يدل على نفسه فنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدأً هف ويؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدأً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجسواز والمبدئية متناقضان فثبت

ثبت أحدهما اتني الاخر وبالله التمسك

(قوله سواء أقيم على بطلانه أولاً الخ) وما نحن فيه من قيل الشق (٢١٧) الثاني اذ الدليل المذكور لم يبق

القرب ظاهر) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدود والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولاً واذا كان معنى الابطال ما ذكر أعنى اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل انما يجب ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعنى في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه اشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لانصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذا لان هذا الدليل لم يبق على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انما واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في أنه اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل ممماً على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وإيماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً نتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحاً في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تقييح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج الة الخ) يعنى اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون عليها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاع الخ) أى وأما انقطاع تلك

(٢٨ — حواشي المقائد أول) قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما

عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفقر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اهـ (قوله ظهر ان في تقرير الحثي نقصانا الخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما (٢١٨) وجوبه له بما فيه غية فقوله الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض

منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فيقطع التسلسل والا أي وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها فلا يخلو أما أن يكون فوق الواجب يمكن أولاً وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجاً وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجاً فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب في أثنائها السلسلة فالتمكن الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم تواردها على المستقلين على معلول واحد اهـ (قوله لان الكلام في العلل الموحدة

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كانت في أثنائها فلا يخلو أما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً عن السلسلة وعلى الثاني يلزم تواردها على المستقلين على معلول واحد والكل باطل فتعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فيقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير الحثي نقصاناً كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفقود الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب مفقود الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) أما ترك الشارح ذكره أما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملتزم وأما لانها يذكر ان معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام أبحاث كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله فيقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنامي المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان الملل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول فيثبت كون الدليل المذكور مختصاً بالامور المجتمعة أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق بم ابطال التسلسل في جاني الملل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعاً كما في سلسلة الملل والمعلولات أو وضاعاً كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحرركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشتراطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة الخ) أي برهان التطبيق يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالتبوع وأفرادها المتعاقبة أزلاً وأبداً حادثة بمحدث الابدان التي هي شروط فضاءها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنامي للابدان التي أقاضت عليها لاستادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا تنامي ولا استحالة في عدم تناميها أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضي وأما قيد الكلام في العلل الموحدة

وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بينها علة البقاء فلا يمكن أهلاك المعلول عنها أصلاً بخلاف بالمفارقات الملل المعدة فانها يجب انتهاءها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكيم يقتضي ان مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركانه علة معدة لوجود التركيب ابتداءً وأما البقاء فاعلة فيه غير قسدير فانه دقيق

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتيب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام لاحكامه بأن يقال على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلاً عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتيب (قوله لان القائل يحدث النفس قبل (٢١٩) البدن بعض المذاهب الخ)

وقال بعض آخر منهم
بحدوثها بعد تسوية البدن
لقوله تعالى بعد تعداد
أطوار البدن ثم أثنائه
خلفاً آخر فقال المراد بهذا
الانشاء افاضة النفس على
البدن قال في المواقف
وغاية هذه الأدلة الظن انه
يريد أنها لا تثبت المطلوب
الذي هو اليقين في باب
الاعتقاد ومن محقق الصوفية
من فرق بين الارواح
الجزئية والكلية فقال
بسبق الكلية على الجزئية
والاجساد ومعية الجزئية
للاجساد ومنهم من حمل
الاجساد في الحديث على
أجسام العالم حتى العرش
والكرسي مع ما فيها
وقالوا بتقديم ارواح الكمل
على جميع العالم والفرق
المراد هو الذي اعتقده وبه
يجمع بين الأدلة وان ذهب
الامام حجة الاسلام
الى المعية مطلقاً وحمل

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان تنامي الابدان
(قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني يبرهان التطبيق يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة
المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة
بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فقول
لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم منسلسلة الى غير
النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان
وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها (قوله
وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة
بأن هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة
المرتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة
أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد
تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتحقيق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في أفراد
النفوس بالانطباق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق التناهي بالتناهي قل أو أكثر فيكون في انطباق النفوس انطباق أجزاء
الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد
في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي
الابدان التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق التناهي من النفوس بالتناهي
وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط
لا يتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالتي عام لان القائل يحدث النفس قبل البدن بعض المذاهب وهم لا يقولون بعدم
تناهيها قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه
الذي قررته الحاشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب
الابدان هو أرسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن
حد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهباً مرجوحاً لا يبيح به (قوله أي في

قبلة الارواح للاجساد على قدم إيجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا سبق بروحه صلى الله
عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينوته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما في كلام كثير منهم مما يدل على عموم ارواح
الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها فتاؤم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبوت اليهم من أحواله وخصائصه
كقول بعضهم (عمر بن الفارض)

وأنى وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معني شاهد بأبوني

(الجملة) سواء كانت مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معاً وكان بينهما ترتيب فإنا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع باقطاع الاعتبار وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير مرتبة إذا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني وهكذا إلا إذا لوحظ كل واحد من الأولي واعتبر بإزاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع باقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الحيلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإن في الأول إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو إما أن يوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من أحدهما بإزاء جزء آخر أو يكفى ملاحظة وقوع أجزاء أحدهما بإزاء أجزاء الأخرى على سبيل الإجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور المترتبة لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أولاً وأيضاً التطبيق بهذا الوجه بيم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعدم ملاحظة الجملتين مجعلاً حكماً اجالياً بأنه إما أن يقع بإزاء كل جزء من أحدهما جزء من الأخرى أو لا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي (قوله فيجري في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فإنها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فإنه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً (قوله فإنه ينقطع باقطاع الزوم الخ) يعني أن التطبيق لا يجري في الأمور الاعتبارية لأن في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين وفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر أو تساوى ما كان ناقصاً فيه والأمور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لأن آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً إذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك أعني هو بحسب العقل دون الخارج فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بإزاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الأمور الاعتبارية والموجودة لأن العقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع السلك

(قوله فلا يجري فيها الخ) تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله أن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وإن كانت أمراً واحداً عارضاً للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد وصفة شخصية موجودة في الخارج لا تعدد فيها أصلاً لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند إلى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أي من حيث التجدد والتعاقب لا إلى أول بصير سبباً لفيضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجري التطبيق في الحركة بمعنى التوسط جزئاً

(قوله قيل أن نحصل الخ) أما حكاية بصيغة التريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ (٢٢١) منها جملة أخرى مفروضة

والاوجه في الاراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو وهووم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فإذا كانت السلسلة الغير المنتهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله بكون هذيانا اذ الفرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المنتهية غير موجودة وذلك حاصل لولا وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله الذين لا يتصف بشئ) دليل انها من قبيل الملكة والعدم لا الايجاب والسلب قائما لو كانا من قبيل الايجاب والسلب لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتفاع للتبقيض (قوله لعدم الترتيب بينها الخ) ليس السبب ذلك والاصوب

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان نحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة ومتعاقبة بالابدان الغير المنتهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان معنى لا تناهيها على ما مر بعدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المنتهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول العلم الممكن والمتنوع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) قل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المنتهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعاقب به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ أن التناهي واللا تناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالتشكيك بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهياً ولا لا متناهياً والمتصف منها بالوجود ليس الاقدار متناهياً أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ماهو موجود في الخارج متناه على كل تقدير لا يجري التطبيق هنا لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللا تناهي فرع الوجود محال تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللا تناهي هنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشئ منهما لواجب النقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب أعاهو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فقدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواظف على ان الحق الدواني ذكر في

أن يقال في الجواب ان المعارض ان أراد بكلامه أن الاعداد المنتهية من الموجودات الخارجية فسلم لكنه لا يجيد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المنتهية فاسد

(قوله وان جعلها من أقسام الكم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم الكم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله وبحيط بما لا يتناهي) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجاً فظاهر اذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تنهاها بالنسبة (٢٢٢) الى العلم المحيط ولان عدم التناهي إنما يضر عند عدم تنامي صور المعلومات المبني على

حواشي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تنهاها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تنامي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في للمقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول إنما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تصنف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تنامي لكونها فرع الوجود بل انصافاً بعدم التناهي إنما هو باعتبار أنها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى لم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تنهاها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل يتمتع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ما قاله المترجم من أن عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجديدها على ما هو رأي الامحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل ومعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناهي بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بما لا يتناهي كتراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشاره الخ) يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الانظرية وبما حررنا اذ دفع ما قاله الفاضل الحنفي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العظيم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

وجود الصور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم بالحادث فضلاً عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعلومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلاً واحداً لا يتكرر بتكرار المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ما حققه المتقربون من مشكاة النبوة المرصون عن سفاسف السفهاء المتمسكين بمزخرفات المتفلسفة والتعبير عن المحيط بالاجمال مما يرجف منه فؤاد الموفق وقد قل العلامة الثاني في شرح جوهر التوحيد منع التعبير به واجباب التعبير بالتفصيل فلا يفرنك تفسير الحنفي وفاقاً للمحقق الدواني فانه من آثاره ان الاهتمام في الفلسفة على أن هذا كاه مبني على استحالة التسلسل

في جانب المعلومات مثلها في جانب اللول المبينة على تمام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بمنع حاصل الامرين وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين الملبين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل حنفي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فليكن بمزيد الاعتناء بما حرره لك والمراجعة ان كنت في ريب والله بآرك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

(قوله قيل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة التمرّض لما يرد عليه اما أولا فلان الضمير اذا كان لثان فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن انصافه بأوصاف اذا لاشان فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج الى الدفع المذكور بل الشأن انما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفا بالاحدية في ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا ينصور في هذا المعنى استدراك أصلا واما ثانيا فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله احد جوابا له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احداً الى خبر بعد خبر على ما اشار اليه الكشف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلاوجه لتخصيصه بصورة الشأن

حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة هنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبر بان دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفاً انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح حينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بواحدة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية وخواصها وأراد بالالهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبراً للعالم مستحقاً للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير ان يكون هو الشأن والله مبتدأ واحد خبره حينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لافي ذاته ودا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك مصوباتهم له تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتوني والله خبره واحد بدلا منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فزلت يعني الذي سألتوني عن صفته هو الله أحد فلا ياتي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الخ) يعني اذا كان المراد بالالهين الصالحين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من إمكان الواجبين إمكان التامع بينهما انما يلزم لو كانا صائعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملاً والاخر بخلافه بأن يكون مطلقاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التامع بينهما اما على تقدير كون أحدهما مطلقاً أو ناقصاً فظاهر واما على تقدير كونه موجباً فانه يجوز أن يكون الآخر الصادر عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين في الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لا يجاده بالانقضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب (قوله قوله في تقرير المدعي الخ) أي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصائعين القادرين على الكمال قوله لا يمكن الخ عمل تأمل لانه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله الا أن يقال الخ) أي الا أن يخص المدعي أيضاً ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة حينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعي (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخص المدعي بل يترك على حانه ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والايجاب وقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا

(قوله ولا شك أن إيجاب الكالات الخ) أي التي لا بد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله إلا بي إفاضة الوجود الخ لان وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة اليه تعالى لانه غني عن العالمين فلا تفتقر بقول المحشي السالكون فانه مأخوذ من خرافات المنزلة الموجين (٢٢٤) عليه تعالى الاصلح وخیالات الفلاسفة الفائلین بالظلم الا كل كنهه الا بي

يكون الموجب والممطل وناقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون الا صالحاً قادراً علي الكمال فلو أمكن واحيان لا مكن صانمان قادران عن الكمال فأمكن التماثل بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أي لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة اليها أو مختاراً اذ علة الاقتدار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون انها فاعلاً ولا ينبغي انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا اتنى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما عدا الصفات وسيجي في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني ان بيان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ماعداها بأن الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكالات لا يكون نقصاً بخلاف إيجاب غير الكالات أقول إفاضة الوجود على الممكنات خير وكال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يستدبه في المقامات يقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله هنا بمحاث الاول النقض الخ) أي في هذا الدليل بمحاث الاول النقض الاجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المسألة مع نفي المدلول عنه أو لانه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا مكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محمول أو لا يحصل احدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم محجز الواجب المتنافي للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المملول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء باننا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فتقولكم يلزم المعجز قلنا لا نعلم لزوم المعجز المتنافي للالوهية لان ذلك المعجز والانسداد جاء من قبل ذاته والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافي للالوهية بل المتنافي اما المعجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل) أي البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منيع مقدمة معينة وهو لزوم المعجز يعني لانسم انه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على الامتنع بالغير ليس بمعجز لانه ليس محلاً للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يتقدر على اعدام المملول مع

في الملاوة اه من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ما قاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف إيجابه في صفاته الملا وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الاول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول والحق ما قاله القيل وان ما قاله المحشي هنا باطل مترشح اليه من التباس مدلك المدين بمسلك الفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ما جنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمفسد لانقص منها نق الحشر والحساب والله سبحانه

وتعالى أعلم اه من بعض محقق المتكلمين (قوله لا بد له من دليل الخ) ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لا يليق بشأنه في محال عديدة ومواضع متعددة وأي شاهد أعدل من إجماع الفرق الناجية على انصافه بصفات الحلال وتنزيهه عن سمات النقض فاذا خلا ذاته من الكمال فن أن يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه أنه يلزم الخ) مدفوع لانا لاسلم التزم المذكور لان الواجب من جملة الملة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بايجاده فكيف (٢٢٥) تتعلق ارادته بصد ذلك باعدامه

(قوله لان ماقتضيه الذات

بطريق الايجاب مقدم

الخ) أي مقدم بالزمان

أو بالرتبة لان تعلق

الارادة ان كان حادثاً كما

هو المشهور فاجاب الذات

مقدم عليه بالزمان وان

كان أزلياً كما ذهب اليه

المحققون فبالرتبة لان

الواجب كما كان فاعل مختاراً

في أفعاله وموجباً في صفاته

أمكن عدم تعلق الارادة

في نفسها ولم يمكن عدم ايجاب

صفاته التي الخلوعها قص

يستحيل في حقه تعالى

فاجاب الصفة سواء كان

بالذات كما في ايجاب صفة

الحياة أو بالواسطة كما في

اجباب غيرها مقدم على تعلق

الارادة اه كتبوى . (قوله

وفيه انه لو كان الثاني الخ)

فيه أولاهه يشعر بأن

الحشي انما صرف التضاد

عن معناه الاصطلاحي

لكونه غير ثابت بين المرادين

وهو انما صرفه عن معناه

الاصطلاحي لاجل تطبيق

الدليل على دعواه ليس

الا وثانياً لانا لاسلم انه اذا

كان المتق بين الارادتين

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلاً فيحيل عدمه ونجمه عنتماً
فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الثاني
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك أن عدم القدرة على اعدام المعلوم
الممكن الذاتي بواسطة وجود الملة التامة هو ليس الا العجز لتعجز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه
يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلوم مع وجود علته التامة دفماً للعجز وهذا
يستلزم جواز تخلف المعلوم عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ)
هذا جواب بلخيص الدليل بحيث لايجري في مادة التقص فلا يرد عليه المتع بني اما فرض تعلق
ارادة الالهين معاً وقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لا يمكن التنازع يريد أحدهما حركة زيد
في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لايجري في صورة التقص لان ماقتضيه الذات مقدم على
ماقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين
حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أي لا يدافع الخ) يعني أن المراد
بالتضاد المعنى القوي وهو المناقات مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي وان الكلام على
حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منها أمر
يمكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامر بين الموجودين بحيث
لايتمتعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تغل أحدهما على تغل الآخر لان حصول
الضدين في محلين جائز فلي تقدر تحقق التضاد بين تعلقهما لاخلاف في جهة الدليل لتغير متعلقيهما
ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين وبهم
الدليل بلا حاجة الى ثني التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أي وأيضاً يرد على تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لاينحصر في التضاد فان كل واحد من
التضاد والعدم والمملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فني التضاد بين تعلق الارادتين
لا يمكن في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالثني لان التعلقين وجوديان فلو ثبت
بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان الثني بين التعلقين التضاد لكان المتيث بين المرادين
أعني الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أي دليلهما الخ) يعني ليس المراد
بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لايفيد في المطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد
(قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه
والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الابداد أو في شيء آخر قص باستحيل على
ذات الواجب فان الاجماع منقاد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا
كان الاحتياج مستجيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون الحاجز واجباً فيكون حادثاً ويمكن
وبما قرره الحشي انه دفع ما قبل من أن اللازم الاحتياج في الابداد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هنا انما يتم على من يقول

(٢٢٩ - حواشي القائد أول) التضاد كان المتيث بين المرادين اياه ولو سلم فلا سلم انه ليس بين الحركة والسكون

تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين تقدر

(قوله حاصله انا لانسلم الخ) ان قلت انا كان الدليل لا يمارضه المذهب المتصور وهو مذهب أهل السنة فأوجه هذا السؤال قلنا كان هذا البرهان (٢٢٦) مشتركين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الامر

بمحبة الاجماع وانا لانسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلوم تأمل ولا ينبغي عليك أن قول الشارح وهو من اشارة الحدوث يدل على ان المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانان قادران على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الخ) حاصله ان المعزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قهراً ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضة دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاه المصنوع الخ) يعني ان امكان التامع لكونه محالاً أمّا يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لأن لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التامع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضيق قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التامع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالعني أن التامع أمّا يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاه المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلى الذي يستلزمه وقوع التامع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا ينبغي تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب مبني على ما عرفت انا لانسلم ان امكان التامع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فمعي قوله الخ) أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى الملازمة أنه يمكن ان لا يبني على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التامع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيها قلنا من تحرير الملازمة حتى يظهر لك أنه يستلزم دفع ما قيل ان ماسبق على الملازمة منع الملازمة فلا معنى لاراده بينه في الملازمة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه أن الترديد الخ) يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التامع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التامع بينهما في ايجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين

مطابق للارادة كاذب اليه أهل السنة أولاً كما ذهب اليه المعزلة لقولهم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالإيمان للكافر وأرادهما منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعمال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا يتوهم أن المتكلمين اسم خاص بأهل السنة فحسب فتدبر (قوله فاندفع ما قيل الخ) قال بعض الاعلام وعلى هذا يبنى بعضهم برهاناً توحيدياً كما نقله الفاضل المحتفي في الحواشي التوتونية حيث قال ومنهم من استدلل على ذلك بأنه لو وجد الهان وينصفان لا محالة بصفات الالهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ مقتضى القدرة ذاتهما ولله قدورية الامكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحينئذ اما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح

ايجادهما

بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجاً الى كل منهما أو مستتباً عنهما لكونهما مبدئين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اه

لا يعدم عنه أو العدم البعض أن كان على سبيل التوزيع لانتفاء عنه التامة فليقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المحسوس لأن التعدد يستلزم إمكان التامع المستلزم لأن لا يكون أحدهما صالحاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبضاً على تقدير التوزيع ففنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير أن يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صالحاً الذي يستلزمه إمكان التامع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر أن مقاله المحشى المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صالحاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وإن أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالإمكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشأه فلة التدبر فإن عدم كون أحدهما صالحاً لازم لإمكان التامع الذي هو لازم لإمكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الحلبي لم يحجج حول المقصود فوقع فيها وقع واعلم أنه يمكن حمل قوله لإبطال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وجبئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على التأمل هذا نهاية ما ينسب لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بمون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولاً وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والابحاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع إمكانه لكونه حادثاً والأي وإن كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لإمكان التامع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً ونحقق مصحح مقدور بها أعني إمكان المصنوع لكن إمكان التامع محال لاستلزامه المحال على ميسر فلا يكون العالم ممكناً لأن إمكان التامع لازم لمجموع الأمرين أعني التعدد وإمكان شئ من الأشياء فإذا كان التعدد مفروضاً يلزم أن لا يكون شئ من الأشياء ممكناً حتى يلزم إمكان التامع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل أن عدم إمكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لأن كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه مجبباً أجزائه حادثاً إذاً الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك أنه يمكن حل ما قلناه المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بأن يكون المراد بقوله لم يتكون السبأ والأرض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التامع الفرضي وهذا ظاهر عند التأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) قل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صالحاً لا يمكن التامع بأن يريد كل منهما إيجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن أن لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهي إرادة كل منهما لامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا متاع الخ) دليل لقوله فامكن أن لا يوجد المصنوع ووجه البعدان إرادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالإمكان ثم يقيده بمنع وجود علة التامة (قوله لم الأمر) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلأن التعدد يستلزم إمكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما قرر من أن عدم المعلوم مع وجود علة التامة متنع والأي لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) إذا كان كلمة لولا قيد إلا للدلالة على أن انتفاء الثاني لا انتفاء الأول في الزمان

حاصله أن عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وإن كان متروكاً على أن المقصود هنا الاستدلال بالآثار على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن قبول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال إذ ثبت حدوده بالبرهان أذ يكون ممكناً وهو محال لأنه يلزم إمكان التامع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله أن البعد من وجوه الأول إرادة عدم التكون من الفساد مع أن الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني فقيده بعده بقيد الإمكان الثالث فقيده بعده أيضاً بمنع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله أن كلاماً ذكر في توجيه البعد وجه بعد أما الأول والثاني فلأن عدم التكون بالإمكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وإن لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً إذ المراد من الصانع هنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق فقدم

(قوله لم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقاً مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب (٢٢٩) فالظاهر ان قول الشارح

من غير دلالة على تعيين زمان الخ بيان للواقع (قوله) انها واجبة لذات الواجب الخ فان قلت كيف يصح ارادة لذات الواجب من قوله لذاتها قلت براد من ذاتها أمر غير مغاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى صاحب قدبر (قوله) لذاتها ليست غير الذات الخ (أي لأنها وان كانت محتاجة الى ذات الواجب لكن يصدق عليها انها غير محتاجة الى الغير لأنها ليست الخ (قوله) وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية الخ هذا احد وجهي عدم التامة قال بعضهم ولكن أنت تعلم انه يمكن جعل تلك الاحكام من الرأس أحكاماً

الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقربين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما أن قولك لو جيتي لا كرمك يدل على أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا يفيد فلا يكون استدلالاً (قوله) ولو سلم الدلالة الخ يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جابه التعدد في الحال والاستقبال حادثاً والحادث لا يكون المأفلاً يكون ما جابه التعدد المأفلاً يكون الصانع واحداً (قوله) قدماه المتكلمين الخ (يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الانحداد في المفهوم فان قدماه المتكلمين قد يربدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الإيمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوماً على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالتأيد ليس على ما ينبغي فجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله) براد على ظاهره الخ (أي يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله) وسيجي تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج الى أمر وماله انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلاً فيكون الصفات واجبة لذاتها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بأن الإيجاب ليس نقصاً في صفاته وبأن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان إنما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث إنما هو فيما اذا كان صادراً بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس ان الإيجاب مطلقاً على الله قص حتى يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم العقلي الكلي هو ان إيجاب ما ليس عدمه نقصاً نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقاً حادث بل ان كل ممكن يفاير الواجب حادث والصفات ليست مغايرة فعلي هذا

لا يلزم تخصيص واستثناء في (٢٣٠) الاحكام العقلية فأمل اه (قوله يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق

وجودها بإيجاد شيء الخ)
 لقائل أن يقول القول
 المذكور لا يدل على هذا بل
 إنما يدل على أن الصفة
 القديمة لا تتعلق وجودها
 بإيجاد شيء تفاديه الصفة
 حيث ذكرنا في ذلك القول
 لفظة آخر والموصوف
 ليس شيئاً آخر مفصلاً
 للصفة لأن الصفات ليست
 غير الذات فاندفعت الجهالة
 عنهم ويدل على ما ذكرنا
 أنهم ذكروا القول المذكور
 في حيز الاحتياج إلى المخصص
 ولا شبهة في كون المخصص
 أمراً مفصلاً للمحدث
 (قوله بل يأتي عنه)
 وذلك لأن هذا الجزء ليس
 مختصاً بالشرط المذكور
 أعني لو لم يكن واجباً لذات
 الواجب أذ لو كان واجباً
 لذات الواجب لكان أيضاً
 جائز العدم في نفسه فعدم
 الاختصاص المذكور يدل
 على أنه لا يؤول الواجب
 لذاته بالواجب لذات الواجب
 بل يفتي على ظاهره أعني
 ما يكون ذاته مقتضية لوجوده
 من غير حاجة إلى شيء
 أصلاً إذ يكون حينئذ
 اختصاص الجزء بالشرط
 محضاً بلا تجاوز إلى نقيض الشرط

في الواجب وكما أن حمل الله عليه يجعله واجباً لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها
 بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فإن قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد
 أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى أن ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج إلى شيء
 أصلاً إذ جواز العدم في نفسه إنما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
 يعني أن قولهم أن المحدث ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق
 وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فإن بداهة العقل حاكمة بأن الصفات
 محتاجة في وجودها إلى موصوفها فإن قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة إلى وجود الموصوف
 لا الاحتياج إلى إيجادها والالزام كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالإيجاد هنا
 الإخراج من العدم إلى الوجود فإنه غير لازم من الاحتياج إلى المخصص بل مدخلة في الوجود بل
 اقتضاء الوجود ولا شك أن وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
 بحث قوي وهو أن الاحتياج إلى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه
 الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوق بالعدم لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الإيجاب وما
 ذكرنا من أن كل ماهو محتاج في وجوده إلى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل
 فيها إذا كان صادراً عنه بالاختيار والنسك بأن كل ماسوي الله حادث والحاج إلى الحادث حادث
 لا يجدي فضلاً لجواز أن يكون المخصص أمراً عديماً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة إنما يلزم
 إذا كان محمولاً على ظاهر كلامهم أما إذا كان محمولاً على التأويل المذكور ويكون المراد أنه لو لم
 يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجاً إلى مخصص مبين مفارق فيكون محدثاً إذ لا معنى
 بالمحدث إلا ما يكون محتاجاً في وجوده إلى إيجاد شيء آخر مفاديه له والصفات ليست غير الذات فلا
 يكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة إذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
 ولا يخفى عليك أن هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأتي
 عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه أما لا سلم أنه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان
 محتاجاً إلى مخصص مبين مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجاً إلى أمر ليس غير الذات ولا غيره كان
 يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوده
 ولا كونه واجباً لذاته تأمل فإنه من مطامح الأذكياء (قوله وإن قالوا الخ) يعني أن قالوا في دفع
 الجهالة المذكورة أن المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون
 محتاجاً إلى شيء أصلاً والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجها إلى موصوفها
 فيكون داخلية في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم أنه لا يثبت حينئذ
 حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما
 ما قالوا من أن الاعراض غير باقية لأن بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاها غيرها لأنفسها كما
 عنها في حال الحدوث قلنا في أول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة أن البقاء إنما يحصل
 في الزمان الثاني لأنها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ماسيجي في
 الشرح (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها أنه ان أريد

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء (٢٣٩) الصفات قياس مع الفارق فان

بقاء الصفات لا ينفك عنها
أصلاً بخلاف بقاء الاعراض
فانه ينفك عنها حال الحدوث
فليكن بقاء الاعراض أمراً
زائداً في الوجود الخارجي
عن الاعراض وإن لم يكن
بقاء الصفات أمراً زائداً
عليها فيه ثم المطابق لباردة
الحتمي الخيالي أن يقول
بدل قوله وكونها منفكة
عن البقاء وكون البقاء
منفكاً عنها لكنه أشار إلى
أن انفكاك البقاء عنها
ليس بمعنى قيامه بشيء
آخر كما هو المتبادر بل
بمعنى عدمه فهو في الحقيقة
أنفكاك الاعراض عن البقاء
لا على العكس فتأمل
(قوله متممة بالنسبة إلى
ذاته الخ) لكون ذاته خيراً
محضاً ومعلوم أن الوجود
أشرف من العدم فيستع
وقوع عدم المشية ويلزم
ذاته وقوع المشية ومن
هذا التقرير ظهر أن المراد
بالشرطية الأولى والثانية
مقدماً لا مجموع
المقدم والتالي اطلاقاً
لاسم الكل على الجزء
ويمكن أن يحمل الكلام
على حذف المضاف

بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساداً لان البقاء بضاف إلى الصفة فيقال بقاء
للم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف إليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفية
الباقى يقتضي زيادة البقاء كالمالم يقتضي زيادة العلم وإن أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى
أنه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها إلى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض
ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى أنها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء
فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كحلل السواد في الجسم بل هو أمر اعتلاوي يحصل
في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل آن الذي
هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعد أنما
يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه والبقاء وجود آخر
ايضاً فان تعدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تعدد الانصاف بالامور
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الباري تعالى مع الحوادث فانه منصف به مع كونها
موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيأتي) في
التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس هنا الا
الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايحاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل
من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً متحققاً مفاراً للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور
الواجب الخ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواء فاذا تصور بضوان انه
محدث لجميع ما سواء على النمط البدعي والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون
الأمر على النمط البدعي يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل
على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البدعي إنما يدل على انصافه بالصفات
المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الایجاب
من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن العالم صادر عنه من غير قصد
وشعور كحركة المرتشم فيكون ذلك الوسط قادراً مبدءاً عالماً حياً دون الواجب لان الایجاب
بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وإنما قيدنا الایجاب بلا قصد لان الایجاب
بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنه فاعل مختار بمعنى أنه ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية متممة بالنسبة إلى ذاته
لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق
بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى
اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن
القديم بالایجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا
الجواب إنما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى الخ

والحدوث كالحجرات مثلاً صادراً عنه بطريق الإيجاب مختلاً بمحدث العالم بنوسله (قوله ثم ان اعتبار الخ) يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظم المحكم لان له مدخلا في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بمحدث العالم على القدرة والاختيار لان آر الموجب القديم لا يكون حادثاً وشبوت القدرة والاختيار على نبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم ونبوتها على نبوت الحياة اذ لا معنى للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالنون المذكور يوجب نبوت السمع والبصر ايضاً بديهية لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتفاق عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسوعات والبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر ادراك المسوعات والبصرات اذ المقصود منها بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما أن مباديها موجودة متخيرة فذلك مطلب آخر يحیی بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتهى (قوله وعلى ان هذا الخ) ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء الخ اشارة الى كلا المتعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه أمر عديم ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار لسنه الى الزمان الثاني يميز عنه بالبقاء اللهم الا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح (قوله يعني ان تفسير الخ) يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التعزيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزئاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لانه تعريف قيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالي) يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي أورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بمجيب مقدماته فاسد لانه يستلزم احوال أعنى مخالفة الضرورة (قوله لان أحوالنا جعلوا الخ) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضرورياً مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم بقاء الاعراض ايضاً ضرورياً مع جواز عدم بقائها اذ احوال عدم البقاء وجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعي التفرقة فليبين انتهى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام أبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والخصائص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجدد ما فلذا جعل الامحاب الحكم ببقاء الاجسام ضرورياً بحكم بديهية العقل دون الحكم بقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التمييز كما في المتن (قوله فلزم أن يكون الخ) اي فلو كان الواجب جوهرياً يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عند عدم أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضاً وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتباير المفهومات) فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب ممناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم (قوله وايضاً الخ) يرد ايضاً

(قوله بمعنى ما يقابل الذات الخ) يعني بالذات الامر القائم بنفسه وذلك لان للفظ الذات ثلاثة معان على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالمفهومية والقائم بذاته والنافع هنا هو الاخير ثم القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لاعلى الامر والمفهوم الاعم من الموجود والمعدم هو ما ذكره سابقاً بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم ان المعنى الثاني عبارة عن العرض الذي هو معنى موجود فيكون المعنى الاول كذلك لكن لا يخفى على الزوق انه مع خفاء القرينة خلاف التبادر فالحق ما دل عليه ظاهر كلام المحشي كذا ذكر بعض الفضلاء

(قوله وكذا في جواز
الاطلاق الجواد الخ) هذا تم
لكلام المحقق بذكر سند المتع
الاول وفيه أن ترادف
الجواد مع السخي وان كان
مسلماً لكن ترادف العالم
مع العاقل والعرف والفقيه
والقطن غير مسلم لان في
كل من الاخبار زيادة
معنى في خارجة عن
عمل النزاع ولذلك ترك
الفاضل المحقق سند المتع
الاول ثم نقل مثال الطبيب
والشافى لصورة الترادف
ورده (قوله قال بعض
الفضلاء) هو قوله بكل حيث
قال قوله يعتبر في التجزئ
الانحلال سهو والصواب
ان يقال يعتبر في الانحلال
كون ماله الانحلال ماله
التركيب بخلاف البعض
والتجزئ وذلك لان
انحلال الشيء عبارة عن
بطلان تركيبه وعوده الى
أجزائه الاصلية وان
التجزئ والتبعض عبارة عن
عن الأقسام مطلقاً اه
وقال المتولى خضر بك قيل
ان اذا اجزاء باعتبار انحلاله
الى اجزاء كان تركيبه
منها يسمى متجزئاً وباعتبار
انحلاله الى اجزاء مطلقاً

أنا لانسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موهين
للتفص ولا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل ببلوغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعا على وجه
إيهامه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الأشعري ومتابعيه اعلم
انه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى أنه اذا دل العقل على انصافه تعالى بصفة
وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على انصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن
الشرع أولاً وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهماً بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع في ذلك
الإيهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد
من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يورث بطلان لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم إيهام الباطل ببلوغ ادراكنا بل لا بد من الاستدلال الى اذن الشرع كذا في شرح
المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق
السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطير
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساغة الجهل
والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقول وأما تصور فيمن بدعوه الناحي الى ما لا ينبغي
والفطنة سرعة الادراك فتكون مسبقة بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أي قيل في بيان وجه
النظر انما لا سلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق
الشافى (قوله لكن يعتبر في التجزئ الخ) على ما يشر به لفظ التجزئ فان معناه قسمة الشيء الى
أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف
التبعض والتجزئ فانه بمعنى مطلق الاقسام انتهى كلامه ولا ينبغي انه يلزم على هذا أن يكون ذلك
معتبراً في التجزئ والتبعض أيضاً على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيها حيث قال وباعتبار
انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (قوله لان معنى ما هو الخ) تعليل لقوله أي بمجانبة الاشياء بمعنى انما
فسرنا المساهية بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فمعنى المساهية التسوب الى ما أعني ما يقع
جواباً عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنساً ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء
(قوله صرح به السكاكي) بمعنى صرح السكاكي وغيره بأن مالسؤال عن الجنس حيث قال في
المفتاح واما مالسؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه اثنان أو فرس
أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو
المعنى الذي نفي عنه) أي وانما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان
آخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح للمفتاح في
بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
انه محتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال أي شيء على الاطلاق
فتبيناً عن حقيقته الخاصة ما هي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيهاً على أن خصوصية

تلك الحقيقة مجعوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسئل
بما عن الوصف بقول ما يزيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي لقي عنه تعالى لاستلزامه
التركيب المتأني للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بتنى ذلك بل
هو منتصف عند المتكلمين وإنما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث
لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والأوصاف المتأنيتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو
الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويحدثه انه ليس
معنى متأني لالاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس القوي (قوله لكن براد أن يقال الخ)
يعني أنه يقال التقريب ليس تمام لان المتأني في الماهية المفردة بأي جنس من الاجناس هو
الجنس القوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالخصائص على ما يدل
عليه ما نقل من المفتاح والجنس القوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يمدون البشر جنساً
واذا كان المتأني في المجانسة الجنس القوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى
بالمجانسة النوعية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان
قبل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تبيين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التبيين أمراً عديماً غير داخل في هويته
تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي
أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم
التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى القوي وهو المشاركة في الجنس القوي حتى يرد ما ذكر والقرينة
قوله بوجب التأني بفصول مقومة وأما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى
العرفي والقوي لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ما سألني من قوله ولا يماثل شيئاً فتأمل (قوله
يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المتأني للتعريف بل لتقسيم الحدود
فالخاص ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن
المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوعان عند من يقول بوجود
الخلاء أي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثرة اطلاقه على المكان الحالي عن الشاغل
لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء
أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الحوى التأني لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم (قوله
وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود
الذي أثبتته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام إنما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم
الذي هو لاشي محض كما هو مذهب المتكلمين التأني للمقدار فيعرف بالمقايضة عليه بأن يقال البعد
امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
(قوله وهذا معنى على وجود الحيز) يعني لزوم قلم الحيز إنما هو عند من يقول بوجود الحيز
كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله فتأمل) يمكن ان
يكون وجهه ان الخذور هو
التركيب في الهوية الخارجية
وأما التركيب في الحقيقة
النوعية فلاضير فيه اذ لا يلزم
الاحتياج في الخارج الاحتياج
لوجوب الوجود والاحتياج
في الذهن لا يستلزم
الاحتياج في الخارج فلا
حاجة الى التزام كون
حقيقته النوعية بسيطة
ويمكن ان يكون وجهه
انه لا حاجة الى التزام كون
التبيين أمراً عديماً اذ لو
كان وجوديا غير داخل
في هويته تعالى لا يلزم
التركيب أيضاً في هويته
ويمكن ان يكون وجهه
ان ما يحصل منه التبيين
وان أمكن ان يكون أمراً
عديماً لكن التبيين هو نحوه
الوجود الخاص ولا شبهة
في كونه وجوديا ويمكن ان
يكون وجهه لا يلزم
التركيب في الهوية الخارجية
بدخول التبيين في الهوية
الذنية وان كان أمراً
وجوديا ولا سلم دخول
التبيين الا في الهوية الذنية
فلينظر

(قوله وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجاً الى الغير وهو يناهض الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتبارياً فالاحتياج الى (٢٣٥) الحيز ليس احتياجاً الواجب بل هو

احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا يخاف في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب لغير ذلك ان اعتبار التزويق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع أنه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الخ) قال المولى خالد انظر هل يفضل ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا أنتك في مرة من ذلك اذ الامر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الإيجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم إيجاب غير الصفات فالاولى في رد هذا الكلام ما ذكرناه آتفاً له يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الخ) هذا الكلام يدل على أنه حين

الفاصلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً تحقيقاً ولو أريد بالقدم هنا معنى الازل فاستحالة ازالة المعدم ممنوع كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية قال الفاضل الحنفي ولعل الشارح أراد بقدم الحيز ازيلته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للتحيز وضع معين اذلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطلبه برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه اننا لاسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يناهض وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو يناهض الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والا كوان من الموجودات الصنية الخ) يعني على ما مر من أن المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعية الحركة والسكون والاحتياج والاتفاق (قوله هذا التردد الخ) دفع لما يتوهم من أن التردد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو فصله في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولاً وقبل انه ترديد بالنسبة الى المعنى انهوى للتحيز اذ هم يطلقون على الزايد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهي الابداد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب منه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التام من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لاسلم انه لو اتصف أجزاءه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف أجزاءه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدونه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً وفيه ان

المساواة بكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك اما وقت عدم التام فظاهر وأما وقت التام فلا ان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوى له فعلى تقدير التام من شقي المساواة يلزم كونه متجزئاً وهو الذي ذكره المولى الحنفي وكونه متناهياً وهو الذي ذكره الشارح رحمهما الله فلو قال المولى الحنفي أو يساويه فيكون متجزئاً أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

قص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم
الاتصاف ببعض الصفات قصصاً بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم بقوت
ان قص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشهر من أن التقصان من سمات الحدوث وان
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل قصان لكن لم يعم دليل عليه يتد به (قوله ويرد
عليه الخ) اثبات الملازمة المنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة
للاستغراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية
محيطة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم التقص والحدوث لان رفع الإيجاب الكلّي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً
بالوجوب قلت حينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على
ما قيل أنه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لان الوجوب معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان فيكون حادثاً لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آخفاً
(قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام
والقدرة التامة ونحوها لا مطلق العلم والقدرة مثلاً وهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا
التصريح الخ) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه
ان قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بأن الماتلة إنما ثبتت بالاشتراك
من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يمانل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على أن الاشتراك
بين الشئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيها به الماتلة هذا ويمكن أن يكون معني قوله فلا يمانل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي الماتلة
يعني أنه ليس لاثبات الماتلة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح يانا وتأييداً لقوله لا يمانل
والمعنى فلا يكون لاثبات الماتلة وجه أصلاً والحال أنه صرح بأنه إنما يثبت بالاشتراك في جميع
الاصناف (قوله رد عليه أنه يجوز الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ماهو
المتعارف بينهم حينئذ رد عليه أنا لانعلم أنه لو خرج عن علمه شيء يلزم التقص والافتقار لجواز أن
يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له كذات الواجب مثلاً عند من يقول
بأنه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المفارقة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم
كونها قابلة لها ولا يلزم التقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الجلي رد عليه أن المراد
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب
وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة
فلا نقض بالمادة التي أوردتها المحني لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان القدرة إنما
يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو
حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما

الاتصاف الخ) قال بعض
أرباب التحقيق فيه نظر
أما في الاول فلان كون
عدم اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال على تقدير
التركيب قصصاً مما لا يشك
فيه اذ الظاهر ان الكل
في مثله عين الاجزاء بل
الظاهر ان الصفة القائمة
بالجموع من حيث هو
صفة للجزء والكل معا
كالجارية والعلم فليس فيه
تجرد الجزء عن الحياة
والعلم فكيف يكون المركب
حياً وعالماً ولا توجد تلك
الصفة في أجزائه وأما في
الثاني فلان الجزء اذا كان
نافصاً كان حادثاً واذا كان
حادثاً كان الكل حادثاً
أما الثاني فظاهر وأما
الاول فلان المقدمة المشهورة
من ان الوجوب معدن كل
كالمبرهن عليها في الكتب
عند جميع الفضلاء بل يكاد
ان يتحقق بالاوليات لان
النقص يقتضي وجود الحالة
المنتظرة وهذا لا يتصور في
وجوب الوجود والا لزم
قلب الحقائق لان الانتظار
شأن الامكان وقد قالت
الفلاسفة كل ما يمكن لواجب
الوجود بالامكان العلم يجب

وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أثرت به جميع أرباب الآراء فالحق ان التقص يقتضي الحدوث لا محالة يصح

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشيء في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج من علمه شيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالشيء في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شيء الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشيء هذان المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف (٢٣٧) لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان

بخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمر رأى وعمر ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المطوف بمعنى وضع الجهة وتبعه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى واسمحو برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب الفنى وشرط اتحاد المحذوف والمقووظ بحسب للمعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيد أقام وعمر أ لأن الخبر المذكور متنى

يصح تعلق العلم به عندهم وبما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله المتعدي ويستلزم أن تكون المتعدي متعلق القدرة أيضاً أن أريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات السادة سواء كانت متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مائنة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مائنة من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المتجرب بأن في ساعة كذا خسوفاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ماعلم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يميز عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مائناً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه السكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان عالماً كذلك فأما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالمعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ فخذ ما صفا ودع ما كدراه من قرارات بعض الافاضل (قوله) وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالأجرام الفلكية أو مجردة كالمقول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالأفلاك في ادراكه تعالى ايما على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث السكلية وهذا هو الحق لا من ان المادى لا يدرك الا بالآلات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعلى المشهور والتحقيق ادراكها من حيث السكلية لا من حيث الجزئية اهـ

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالح أنا لاسلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وأعايلزم ذلك لوزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته (٢٣٨) بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اه (قوله)

وفي الثاني الخ هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال قدس سره في شرح المواظف وادراك المشكل انما يحتاج الى الالة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فلا حاجة اليها اه (قوله لازمة لذاته الخ) ولذا حكوا بقدوم بعض الممكنات لكن الحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما هي المشيئة المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيها لا يزال حتى يكون منفرداً بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية كذا ذكره بعض الفضلاء (قوله ولا ينافي كذبهما الخ) وذلك لان مدار صدق الشرطية على صدق التلازم بين الطرفين لا على صدق النسبة التي في كل واحد منهما (قوله عبارة عن علمه تعالى الخ) بنا فيه ماسبق ن قوله في الحاشية السابقة

تغير أصلاً فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن قال الامام ان اللائق بأصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله الثاني الانجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين أحدهما محبة الفعل والترك أي يصح منه الاجباد وتركه وليس شئ منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى وإلى هذا ذهب الملبون وهو منافي للانجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كازوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماً منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية متمنع الصدق وكنتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الانجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك يسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلاً يمتنع عليه كلاً قرب ابرة من عينه لقصد الفمز فيها من غير تخلف مع انه بفعله باختياره وامتناع ترك الاغراض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون عليه عين ذاته (قوله فتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقاً عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عند عدم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواظف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحداثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحداثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته

لازمة لذاته كازوم العلم كامل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشيئة مجازاً على قوله قول الحكماء اذ لم نوضع العلم بل المشيئة عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق في ضمن العلم لا في ضمن شئ آخر وراه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جليماً اه كابوى

(قوله وأما ثبوت الخ) جواب عما قال يلزم المحذور السابق حينئذ من انه لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات (قوله) فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض الخ (لوسم هذه (٢٣٩) المقدمة كانت كافية في اثبات

المطلوب فتدبر (قوله) ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف لموصوفه الخ (أى لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله) بحكم المقدمة السابقة الخ (القائلة وأما ثبوت في نفسه فلكون الاوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد في الخارج الخ لقائل أن يمنع هذه الدلالة مستنداً بأنه لو لم يعلم قبل الانصاف ثبوت السواد في الخارج لا يدل الانصاف المذكور عليه أصلاً (قوله) فرع الوجود النفسي (أى للطرفين وفيه أنه اذا قيد الوجود الرابطي بقي الامور العينية فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين الى حديث الفرعية فتأمل (قوله) الانصاف بهذه الاضافة (أى اتصافه تعالى بالتملق الخاص الذي يحمله جمهور المتكلمين علماً وبحكمونه عليه بكونه علماً والاضافة في قوله لافض الاضافة عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات قال فيها

(قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما أمران اعتباريان علي ما حقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفاً بما أخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكامل بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوت في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس علماً وقادر بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوت في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يمتثل الاول أصلاً وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يمتثل أن يكون واجبا اليه وان يكون واجباً الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله) وقد فرعوا الخ (تأيد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتكشف عنده لا تقي العلم مطلقاً حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لاسود له حينئذ يكون واجباً الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق بخصوص بها بصير العالم علماً والمعلوم معلوماً (قوله) قلت ياباه قولهم الخ (يعني يابى عن أن يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضاً عندهم بل اضافة مخصوصة بها بصير العالم علماً والمعلوم معلوماً على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الانصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فسلم أنهم ينفون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقاً بالمعلومات بسموه العالمية واعلم أن المراد بالعالية هنا على ما قلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى علماً وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالوا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمه بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة

للمعتمد قال المولى خالد ولا يخفى ان ما ذكره المولى المحشي في توجيه كلام المحشي الخيالي لا يكاد يفهم منه فهو الفاظ في ذلك المعنى ما ليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر والصافي عندي هو فينقله عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه

(قوله منتصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشى الخيالى يابنة ثم معنى انصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو أنه منتصف يكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا رد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف منتصف به الواجب تعالى (٢٤٠) وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المقيد بغيره فقدر (قوله اذ

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى هنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المضمين فالنظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية بأبي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالتثني بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفاودع ما كبر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) مبنى بأبي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فلم أنهم ينفون العلم مطلقاً ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اى في دلالة صدور الافعال المتقدمة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاقنان إنما يدل على أن فاعلها منتصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسببها المعتزلة عالمية وأما انصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواظف أنه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يصير العالم عالماً والمعلوم معلوماً قال الحق الدواني في شرح العقائد المضدية اعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف قائماً يرى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي اثني والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي لهاتين بينية الصفات أن يقولوا انحداء المفهومين كفهيم العلم والقدرة مثلاً محال وهو ليس بل لازم اذ لا يقول بأن كونه قادراً عين كونه عالماً بل قول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللزام انحداء الذاتين وليس محال اذ يجوز صدق المفاهيم المتخارة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) مبنى لهم أن يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذاته وبجوز أن يكون العلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول) أي بيان نفي المتخارة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متخارة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المنتصف بتثني تعدد الذات والصفات القديمة بتثني التباير بينهما الى ان التعدد فرع التباير واذا كان التعدد فرع التباير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق المفاهيم المتخارة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فعلى هذا لو قبل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوماً ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لو افق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين العبارة الواقعة في كلامهم على العبارة الانشكاكية فأنهم فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المتخارة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث التجميع لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهوماً ومنحدرة ذاتاً وهذا بينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه) اذ العلم في شأنه لا يحمل ويصدق

على علما لا على ذاتا يقال علما علم ولا يقال ذاتا علم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله مقولاً بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهمة والنون) لزوم بطلان التوحيد كد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

القديمة أيضا اذ ليست مفارقة بعضها مع بعض كما انها ليست مفارقة للذات والفاضل المحتى قال اشار
 الخ أى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر
 القدماء وحله على قول الشارح بما لا معنى له (قوله ولان الفرض الاصل) عطف على قوله لان
 الجواب التام أى انما قال اشار لان المقصود الاصلى بان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله
 لاهو في الجواب بل هو يتم بنى المفارقة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ) يعنى ان الشارح
 حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره
 بقوله لفاصل أن يمنع توقف التعدد على التباين ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير
 الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان المتأني له تعدد القدماء
 المتباينة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الخ ولا
 يرد السؤال الذى ذكره بقوله ولفاصل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد
 مطلقاً قل عنه وهذا الحل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على
 صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعترضة
 قافهم (قوله وانما حمل الشارح الخ) أى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون
 نفي قدم الغير لان المشهور بين النور هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول
 والصواب اشارة الى ما ذكره المحتى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعنى كما ان الزمام
 الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به الزمام (قوله ولذا قال
 في المواقف الخ) فان قيد بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على أنه ان علم به بكفر (قوله
 ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البدنيات) هذا انما يتم أن لو قالوا بالانتقال بالمعنى
 الحقيقى وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم
 ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعنى انهم انما كفروا بالاثبات الآلهة
 الثلاثة لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق
 العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يشنون وجوب
 وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف أنه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب
 الوجود الا الثنوية دون الوثنية أى النصارى فما ذكره المحتى كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة
 محل بحث اذ الاشتراك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه لا حاجة
 اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى
 فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقوم الأب وهو الذات وأقوم الابن وهو
 العلم وأقوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور
 بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله
 ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى آنت قلت للناس اتخذوني وأمي
 الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاستدراكه عليهم بقوله بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً
 ترتب الخ) يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه على ذلك الحكم كما في

حيث صرح بنى المفارقة
 بينهما (قوله وحله على
 كلام الشارح بما لا معنى له)
 لان الكلام - ووفى مع
 المصنف لانه هو الذى نسب
 اليه الاشارة الى الجواب
 والاقتصار على الاول
 (قوله الاثنية لالوثنية)
 قال في المواقف فان الوثنية
 لا يقولون بوجود الهين
 واجبي الوجود ولا يصنفون
 الاوثان بصفة الالهية
 وان أطلقوا عليها اسم الآلهة
 بل اتخذوها على انها عاتيل
 الانبياء أو الزهاد أو
 الملائكة أو الكواكب
 واشتغلوا بتعظيمها على وجه
 العبادة توصلاً بها الى ما هو
 آله حقيقة وأما الثنوية فأنهم
 قالوا نجد في العالم خيراً أو شراً
 وان الواحد لا يكون خيراً
 وشريراً بالضرورة فلكل
 منهما فاعل على حده
 والمائوية والدانسانية من
 الثنوية قالوا فاعل الخير هو
 النور وفاعل الشر هو الظلمة
 والجوس منهم قالوا فاعل
 الخير هو يزدان وفاعل
 الشر هو امر من ويضون به
 التسلطان اه

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القزويني لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تعظيماً ونسباً لا تخفياً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالبنية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون ببنية الصفات والاشعري ببنية الوجود الواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً ببنية الخليفة للمستخلف فتقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعري ببنية الوجود تنزيهاً عن التركيب وقول الصوفية ببنية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول التصاري (٢٤٢) بالاقانيم الثلاثة فليان استحقاقها للمادة يدل على ذلك استدلالهم منهم في كل أمورهم

قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرأ في التزامه نعمين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعادة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزوم ذلك (قوله وبالاقيوم الخ) الاقيوم الاصل قال الطوهرى أحسبنا أنها رومية وقيل أنها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة أصولاً لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يحملون القدرة واجبة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى أن يقال كأنه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال أقوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أغنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن أقوم الاب بلذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبلاين العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الحكم المنفصل الخ) الحكم هو المرض الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاجدها ونهاية للآخر كاتقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلاً اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخلاً فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل

على جهة الاصاله دون الوساطة وحصر نظرم عليهم عند حاجتهم اه (قوله والاولى أن يقال الخ) فيه انه يؤدي الى القول بالاجاب وقد عُد التصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار فتأمل (قوله لا معنى لانتقاله) نقابل ان يقول لهم يعنون به الاشراق والتعلق والقبض والبروز والظهور تدبر (قوله أي ذووضع) أي قابل للاشارة الحسية ولو بالتبع وانظر ما معنى هنا التفسير هنا فانهم انما يأتون بهذا الوصف في تعريف النقطة احترازاً عن دخول الجبروتات في تعريفها لا في تعريف الحكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك تدبر (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أي

بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجوده والعدد الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا نقول العدد من الكم والكم أخذ فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك صادقاً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أسراً اعتبارياً وكون الاعداد الفرع له أمور خارجية قلنا ان نمنع تلك القرينة وقول بتركب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولنا ان لها قولاً انه ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الأفراد على ما هو المشهور فتأمل

(قوله انهم انقضوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الاحاد ويمكن الجواب بأنه لم يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلاً في حقيقتها اذ لو كان شيء منها داخلاً فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونها (قوله أو هو من قبيل الخ) وأجاب أيضاً المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان (٢٤٣) البعض جزء من البعض أي بعض

كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد قائل (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كانت أزلية واحتاج الى بيان هذا المراد لكلا يتوهم ان المراد بكون الصفات أزلية أنها من قبيل الاعداد الازلية أعني أنها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لصدورها أفاده عبدالرسول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني ما لا ابتداء له أصلاً) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فخطاذاً القديم الزماني أعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ ما لا يكون مسبوقاً بالعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني أعم من ان يكون محتاجاً الى شيء كالصفات وكالمقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً كالقديم الذاتي

والعدد هو الكم المنفصل فسرّوا العدد بما هو لصف مجموع حاشيته أي جانبيه أحدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع اثني اثنين الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جملة الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التقلب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشبهه تقلباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض انهم انقضوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالمساهية مركبة من وحدات مبلّغها تلك المرتبة مثلاً العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا مكان تصور العشرة بكنها مع الفعلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وبما يستدل بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركيبها عن بعضها لزم الترجيح بالارجح وان تركيبها عن الكل لزم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في قبولها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الاتكالك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وروحياً أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم اللفظ (قوله وقد يجاب أيضاً بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني ما لا ابتداء له أصلاً (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أو لا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقاً بالعدم امد استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتأني قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم إمكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح أشار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بدم المعينة)

الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجبا بالذات) أي في أفعاله وصدور الموجودات عنه والافهوسبحانه موجب في صفاته على الرأي الاظهر (قوله اشارة بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز ان يسبق القصد والاختيار على الممكن سبقاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

(قوله وللفاضل المحشي والجلبي الخ) (٢٤٤) أسد جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه

الذي اعترض به المعزلة على الاشاعة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليتدبر (قوله) اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم (فلي هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالأظهر أن يفير التفسير المذكور الى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لان تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم (قوله على مامر) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على مامر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مالم يحدث ذلك الامر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي ويتعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لانه حينئذ يمكن

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله) وفسروا بالقدرة على التكلم (قالوا) التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محذور وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير محذور وان كان مابياً للذات فهو محذور بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله) فالتفريع المذكور الخ (أي المذكور بقوله) ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى اني قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهباهم الى اني قدم الصعوبة المقام لوجب اني قدم الصفات مطلقاً لان الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق فعمل ان قيمه قدما ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضي بسماحه الاذان الكريمة (قوله) قالوا الخ (أي ينووا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زبدغيره من افراد الانسان والالزم أن لا يفاير زيد ثوبه وأمتة الدار وهو باطل قطعاً (قوله) سواء كان بحسب الوجود الخ (اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسر به اشارة الى أن امكان الانفكاك اعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوحى به قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله) فلا يرد النقض الخ (لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انها لو وجدا لكانا متحيزين بجزئين قال بعض الفضلاء هذا النقض إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ الصدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله) لكن يرد الالسان المفروضان) وكذا الجرد ان المفروضان كالمقول والنفوس التي أثبتها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله) فليتأمل (وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشي من أن النقض إنما يرد بالممكن لا بالمتع ولا شك ان تعدد الاله ممنوع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين

الانفكاك بين الجسمين القديمين بحسب الوجود (قوله) لعدم تحققهما (أي عدم تحقق مادتهما أعني الجسمين القديمين والالهين المفروضين

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لاتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يكفي مجرد امكانها (قوله ليتم البيان) أى بيان عدم المفارقة بينهما اذ عدم المفارقة يتوقف على انتفاء كلا الأنفكاكين اذ بنبوت واحد منهما تثبت المفارقة (قوله غير كاف) أى في انتفاء المفارقة (قوله والنقض المذكور غير وارد) أى وقد علمت ان النقض المذكور غير وارد لما (٢٤٥) ذكره المولى الحشى من أن مادة

النقض يجب أن تكون متحققة (قوله كالوجود) أى كالوجود في الواجب فانه عين الواجب على مذهب الحكماء وطائفة من محقق المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني أو كالوجود في الواجب والممكن فانه نفس الموجود واجب كان أو ممكناً على مذهب بعضهم على ما فصل في حكمة العين والمواقف وان ذهب بعض آخر الى أن الوجود غير الموجود فيها وتبعه جمهور المتكلمين (قوله وبما ذكرنا) أى من قول صاحب المواقف فلا عن الآمدي من ان من الصفات ما هو غير

بخلاف الجسمين القديمين فإلهما يمكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لاتفق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ويمكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الاشكالك الخ) أى ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات لا تقابل الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا أنه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهراً ضرورة عدم كونهما متجزئين (قوله والا فجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاتقاضيه الجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكنى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمفارقة الخ) قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً ورازقاً ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النسبية لله تعالى بناء على أن المتباينين موجودان يجوز أن انفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فلك الصفات التفاضلية ما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل الحشى الظاهر أنهم لم يقولوا بمفارقة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يمتنع به (قوله وبهذا يظهر الخ) أى ومن عدم قولهم بعدم مفارقة الصفات المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعنى أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة أيضاً لا تقابل الموصوف اذ قد أنصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعنى قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متعجز في حيزه وليس الصانع متعجزاً فيه لاستحالة التجيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

صادق بلا شبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مفار الحيز الاخر كالجسمين القديمين فالقول أن مراد الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الكل في الوجود فلو كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي فحيز الجزء غير حيز الكل الا أن يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين أفاده الكتبوي ويؤيده

ان الحل كما ينفك عن العرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الحيز فتخصيص أحدهما بالذكر بما لا وجه له فهذا يدل على أن مراد المحقق الحياي مجرد دفع الاشكال بالعالم مع الصانع وأيضاً كون الحيز للعرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الحيز بالفراغ الموهوم وليس الحل فراغاً . الثاني أنهم قالوا أن العرض تابع في التجيز لمحله فهذا مشعر بأن حيز العرض حيز محله إلا أنه لاحدهما (٢٤٦) بالذات والثاني بالعرض (قوله منع عدم جواز الخ) بناء على أن

ينفك الحل عن العرض في الوجود بأن ينعدم العرض مع بقاء الحل وينفك العرض عن الحل في الحيز فان حيز المرض هو الحل وحيز الحل مكنه فاقاله الفاضل الجلي ان التقص بالعرض مع الحل باق ليس بشئ منشؤه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف للتقسيم دون التريد وحاصله أن المراد بأو أن قسمها من المحدود حدها وهذا وقسم آخر حدها فالفني حينئذ أن قسمها من المتباين حدها ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسمها منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فبرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا إنما برد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مفيد بقيد في الوجود أو في الحيز حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالعني الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما أي فرد كان من الانفكاك - نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحقق إذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الحيز إذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للتريد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغير أن ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز أيضاً لامتناع تجيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في عدم والحيز جميعاً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوماً وحاصله فلا يكون الصفات مفايرة للذات لامتناع أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع أن لا يكون الكل متقوماً به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلاً للعالم أو محلاً لمحله أو جزءاً لشيء وكذا لا يرد النقض بالمرض بالنسبة الى الحل لانه يجوز أن لا يقوم المرض بالحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا التفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فلي هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أضيق لأجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على انه يرد الخ) أي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوماً به وكذا الاعراض

محله الشخصي الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص متقوم بالشخص لانه جرؤه أقول ان كان الشخص جزءاً من محله فلي تقدر محله يلزم أن لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالخالف ما قيل به وما أورده عليه مدفوع بأنه إنما جعله مقابلاً للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلاً لها لكونه مقابلاً لها في الواقع الا أن يقال تقوم بمعنى التحصل فكون المحل متقوماً بالشخص بمعنى كونه متحصلاً موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجاً لازماً فلا يصح ان يطلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف بما

سبق له من اخراج الجزء والكل من الطرفين وما قررنا ظهور ان الشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده الكتبوي وفي قوله جزءاً كان أو خارجاً إشارة الى المذهب المشهورين في الشخص مذهب التأخرين الذاهبين الى ان الشخص أمر زائد على الماهية النوعية لسبب النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

والفصل والتشخيص ومذهب القدماء الذاهبين الى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله إنما هو في الصفات اللازمة) الظاهر ان الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير المفارقة للمثل لازمة بحسب بادي الرأي كسواد الحبشي وان لم تكن لازمة بحسب الحقيقة وقس الامر فلما راد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة الى التكلف الذي ذكره للاضراب (قوله وان كان الدليل) هو ما ذكره الحنثي الخيالي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في المرف واللفة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدره (قوله يقتضيه) (٢٤٧) يمكن ان يكون مراد بعض الفضلا

بان هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما قرر عند من نجد الاعراض) قد عرفت ان الظاهر كون الشيخ لا ينكر لزوم الصفة المتحددة المثل بحسب بادي الرأي وان كانت محدثة (قوله اذ يتحقق) علة لقوله مخالف وقوله حينئذ أي حين نجد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى الحنثي ان حيز الموصوف مكانه وحيز الصفة الموصوف وقد عرفت ما عليه فنذكر (قوله ان انفكك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الاسباب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما أفصح به كلام الشارح والحنثي الخيالي ان يقول ان انفكك الذات عن

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بخطها مع كونها مفارقة له بالاتفاق وإنما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يتي زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز أن لا يكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراجه بالذكر هذا لكن يرد على كلام الحنثي ان مادة التقص لا بد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص والاعراض اللازمة لا تكون مفارقة للشخص ولعلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بأن الكلام بعدم المفارقة إنما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الأمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب إنما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والافق حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لأنها للزومها وقدمها يتمتع انفكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزم مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالتناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولاً على أن ما ذكره من عدم مفارقة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومراد الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بالامكان الانفكك جواز انفكك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكك أعني الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لان الزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم ان لا يكون الذات مضارباً للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكك بينهما من جانب واحد في الحيز

الصفة اللازمة بل القديمة يمكن بالقياس الى نفس الذات وان منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل ان يقول لو كان المراد ذلك فاي حاجة الى ادراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المنعبر في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي ولقائل ان يقول لانتم استحالتم هذا اللازم اذ كما لا تند الصفة غير الموصوف فكذا لا يعد المرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكك بل الظاهر ان مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم

غيره وهو يشمل جميع الاعراض ونخصيص الصفة بمثل العلم والمرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا غصص فتأمل
(قوله لان حيز الحبل مغاير لحيز المرض) لان حيز الحبل الفراغ المتوهم المشغول بالحبل وحيز المرض مثل سواد الحبشي مثلاً
فراغ متوهم يشغله سواده بتسمية الوضع الذي قام به السواد فحيز هذا المرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز
الموضوع الذي هو الحبشي بمجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لا ينبغي على البصير ان هذا التغاير بين حيز
الحبل وحيز المرض إنما هو في الاعراض الغير السارية في الحبل كما مثلاً به بخلاف نحو يياض الثلج وسواد الحيز فان حيز
المرض بعينه هو حيز الحبل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا المرض مع عمله متغايرين والى مثل هذا أشار المحشي
الحياي بالامر بالفهم أقاده عبد الرسول (قوله وهما لا يكونان الا موجودين) لان الغيرية من الصفات الثبوتية المقنضة
لوجود الموضوع على ما صرحوا (٢٤٨) به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل ان وصف الاضافة

لان حيز الحبل مغاير لحيز المرض كالا ينبغي (قوله لان السككين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد
المرض والحبل الجزئين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان
المراد المرض والحبل الجزئين لان السككين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا المرض
الخ) لان المرض الجزئي من جملة مشخصاته الحبل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئياً
بدون عمله (قوله وبه يظهر الخ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة
والمعلول تغاير يظهر خلال ما ذكره خلال ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه معلولاً له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضامين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف
الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة
نسخة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا
ينبغي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة إنما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء
المقصود وموهمة بأنه من تمام الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة حيث فصله عما قبله قلنا ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف
الاضافة خلال في قول الشارح والعالم قد يتصور موجود ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل
لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي أنت خير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة

معتبر وامتناع الانفكاك
حينئذ ظاهر ومن هذا
علم أن المراد بالسائل هو
السائل بلا يقال المراد
امكان الخ المقصود به
الجواب عن النظر السابق
المورد بقوله وفيه نظر
بعد قوله كذا ذكره المشايخ
ثم قوله على ما اعتبره السائل
نبرع من المولى المحشي
والا فاك أن تقول في
بيان كون تصور العالم
بالنظر الى ذاته غير مفيد
في كونه مغايراً للصانع لان
لنا اعتبره بوصف الاضافة
ولا شبهة في غيبيه حينئذ
أيضاً مع انه حينئذ لا
يتصور بدون الصانع

(قوله إنما هو جواب) أي عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب الى
الثاني) أي عن الجواب عن النقض الذي كان على تقدير اختيار الشق الثاني أعني مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله
على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من تمام الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختيار
الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من متمات كلمة مع
في قوله مع انه لا يستقيم بل جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لانا نقول (قوله تأمل)
وجهه ان ما ذكره المولى المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم
انه ليس دافئاً لما ذكره المحشي الحياي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وأن كان جواباً لا دخل لا اعتبار وصف
الاضافة فيه لكن للمعترض ان يقول لا يخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريده

من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت انها الحبيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجز مع الكل بان وصف الاضافة منبر فلم نعتبره في الجواب الثاني ولا نعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا مخصص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والافتقار كون تصور العالم من حيث ذاته منفكاً عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه لا يتصور حينئذ منفكاً عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكتبوي منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذ الظاهر منها ان تكون الافادة مترتبة على التباين المذكور لكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بان شرط الافادة التباين الذهني لا تباين (٢٤٩) المفهومين اذ قد يكون التباين

الذهني مع عدم التباين بين المفهومين وبيد الحل كما في قولنا الانسان بشر اذ فهم من الانسان الحيوان الناطق وفهم من البشر الضاحك أي تصور المفهوم الواحد بمرآتين مختلفتين أقول المفهوم الواحد باعتبار تصور بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التباين هنا أهم من التباين الذاتي والاعتباري فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا بمتباينين عند المتكلمين فلا يرد ما أورده الحياشي ليس بشيء لان المغايرة في تعريف الحل لاهل المقول هي المغايرة بالمعنى اللغوي الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والمدميين والمختلفين لا

الى الصانع كان فرضياً وتقديرياً قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنياً على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفصل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اتمى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لحقاه كونه جزءاً فوصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التباين الخ) أجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التباين بحسب المفهوم شرط لافادة الحل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التباين في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمر ازاندا على ما يفهم من الموضوع فالتنقض بالمثل المذكور غير وأرد لكون مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تغير الحل بالانحداد في الهوية والتباين في المفهوم لا يصح في العدميات ففيل شرط الحل الانحداد ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحل في الذاتيات هو الانحداد وفي العرضيات هو الانصاف كذا قبل (قوله يدل ان النافية وانه تصحيف فصل) وقع في عامة نسخ الحواشي يدل ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالصاد المعجمة ومعناه حيث انه تصحيف فاضل أي زائد لافائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها عليها حافظ لان لما يعني الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ يدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل أن يقال انه مطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو مدعوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ التترج بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تصسف وتكلف قل عنه أي بتقدير أن يقال لزم أن

(٣٣ - حواشي العقائد أول) بالمعنى المصطلح عند المتكلمين والالام يصدق على حل أصلاً لان

المحمول كلي البتة والكللي ليس بوجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأما لما تأمل اه وقوله لام العاقبة هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعتبار عليه أولاً وأما لام الفرض فما كان مدخولها باعتبار عليه سواء ترتب عليه في نفس الامر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكتبوي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للايجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المعنى فالحق ان النسخة الصحيحة لن النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

(قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بمجمله أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فالتق الاصباح وجل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى عمل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريدها الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلاشكال أفاده الكتبوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلاً على التصحيح (٢٥٠) هنا لا نقول له انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح

يكون العشرة بدونها وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد التقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى
بني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد التقض به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونها وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالتقضى التفصيلي بأن يقال لانتم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونها فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونها (قوله لا يقتضي النفسية) أي المبنية حتى يلزم من مفارقة الشيء له مفارقتها لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مفارقة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونها يستلزم النفسية فلو كان مفارقاتها لها يلزم مفارقتها لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مفارقة له سواء كانت نفسه أولاً اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونها فلا تكون العشرة مفارقة له فلو كان الواحد مفارقاتها لها يلزم مفارقتها لنفس لان المفارقة للشيء مفارقة لما ليس غيره اذ لو كان عنه يلزم انصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونها لا يقتضي عدم المفارقة بينهما (قوله وبالجملة مفارقة الخ) فلا يلزم من مفارقة الواحد للعشرة ومفارقة يذيد له مفارقتها لنفسها (قوله فان لعل تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون قديماً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجددات من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالقول ضرورة عدم تهاوي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والمتنوع والواجب وتعلقات فيها لا يزال غنصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالقول ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها

مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصبرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما يشير اليه المحشي الخيال لان عدم اقتضاء النفس مشتركة بين الصورتين فأنزل (قوله ويمكن ان يقرر بالتقضى الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيال بأن هذا التقض انما يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً والمعطوف عليه دليلاً آخر أما لو كانا دليلاً واحداً فلا يجري في عدم مفارقة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مفارقة الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان

الواحد الخ لان المفارقة بين الشئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضايين بدون الآخر (قوله لان المفارقة سواء للشيء الخ) مثلاً عمرو والمفارقة لزيد مفارقة لزيد الذي هو غير مفارقة لزيد لو كان عمرو عين يذيد يلزم انصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يذيد لا يكون غير زيد مع انه غير باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن فرع قوله فلا تكون العشرة مفارقة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيال على عدم المفارقة بقرينة ان الكلام فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل أفاده الكتبوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزيد قوله في زمان

الماضي أيضاً لان هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام المحشي الخيالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الاولى
تبدل متجددة بوجوده لانه الواقع في كلامه والقول في دفع الاول بأن هذا يان لتعلق الازالي وهو لا يشمل الماضي ليس
بشيء (قوله فمقد حصول الفد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن) لا كلام في انه بهذا العلم اذ لا يتغير علمه تعالى انما الكلام
في ان هذا التعلق أعني التعلق بعد دخول زيد غير التعلق الاول ولا شبهة في غيرته اذ الاول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود
المقدر الوجود والثاني تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في (٢٥١) النوع الاول من نوعي تعلقات

سواء كانت مجتمة أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود مثله ولا يلزم من تغير
المتجددات بحسب تجدد الأزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت
الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقها التي هي أمور اعتبارية وإضافية
ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بأنها
وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فمقد حصول الفد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل
الآن بطريان الفعلة عن الاول والبارى تعالى يتمتع الفعلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه
سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد
لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن المتجددات سواء أخذت
باعتبار انها ستجدد أو باعتبار انها وجدت الآن أو قبل متناهية بمرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قدسية غير
متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان العلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد
من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع
الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله بحسبها
يمكن الوجود الخ) يعني ان القدرة صفة تجمل المقدرات يمكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى
انها صفة بها يمكن التأثير والايحاء من الفاعل لا بمعنى انها تجمل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها
لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه متمتع أو واجب فلا يصح أن يكون أمراً للقدرة ومحصل الكلام
ان المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مفارقة للقدرة والارادة ومنهم المصنف
ومنهم من فاه من أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها محبة التأثير والايحاء عن الفاعل
والتكوين صفة من شأنها الايحاء بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلق القدرة به في الازل وصح
صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه تعلق التكوين بإيجاده فوجد فعل هذا تعلقات

ما هو المتعارف من ان محط الفائدة في الكلام هو القيد وان المراد بإمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه لان الاستلزام
ههنا من الطرفين أعني إمكان تأثير الفاعل وإيجاده بقرينة ان القدرة صفة الفاعل وأمكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح
تفسير القدرة بإمكان الصدور من الفاعل (قوله تعلق القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبداية تأثير القوة والمطلوب
منع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلم عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لانه متمتع أو واجب
(قوله تعلق التكوين بإيجاده) ان كان تعلق الارادة بجانب وجوده وترجحت محبة الصدور به فعلى هذا تكون الارادة مرجحة

لصحة الصدور مريد ذلك يكون التكوين موجباً للإيجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب ثاني التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تثبت الفرقة الثانية وعلى هذا فالعنى اذا كان الإيجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الازل وتعلق الارادة فيما لايزال لاحاجة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة ضفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لا بمعنى محبة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ماهو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لايلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى مالم يرد به الشرع هذا ما أراد (٢٥٢) المولى الحنفي وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من

<p>القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورهما من الواجب غير متناهية والثافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الإيجاد وأما محبة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل فلا يحتاج محبة الصدور الى تخصيص أما المحتاج اليه صدور أحدهما بسببه من الفاعل الى التخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افرقوا فرقين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فندم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لايزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بإيجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلق القدرة بإيجادها فوجد فعلى هذا تعلق القدرة حادثة بحسب تجديد المقدورات فندم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تاهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنهى الى حد لا يتصور فوqe تعلق القدرة هذا محصول كلام الحنفي والاولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لندم تاهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بجميع أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قبل الاولى حينئذ ذكرها متصلاً بالقدرة (قوله أو على محبة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الحنفي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على محبة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا</p>	<p>كلامهم ولو استعمل فلندره يكاد الألفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فالصدور ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمنتهى على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره اذ القوة من جهة سننات الصفات الازلية المشار اليها بقوله وهى أى صفاته الازلية الخ ولا شبهة في ان كل ماهو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لا يخفى وقول الحنفي الحيايى القوي المبرز شاهد صدق على ان المراد بالاطلاق اطلاق</p>
---	--

ما يشتق عليه تعالى وهما بالجر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذى القوة المتين وبهذا يرى اندفع ما قاله الفاضل الحنفي من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى الحنفي أقامه المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ) قد عرفت ان الدال والمنتهى على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ما قاله لكن العجب ان الحشيين قاطبة سلموا ان الحنفي الحيايى قال ان كون المأخذ صفة له تعالى هو الدال على محبة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكره لكن لا يخفى على البصير انه ما قال ذلك بل قال فذكرها للتنبيه الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لئلا يؤدي الى التكرار لكن ذكرها لنكتة هي التنبيه على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباساً من الآية بقوله على الله القوي المبرز أقامه المحقق السابق هذا ولا يخفى ان ذلك كما هو على تسليم انها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأبير لكن لتفكر ان يقول انها بمعنى آخر وهو شدة الوجود دوناً كده كما صرح به علماء المير ان فاهم قالوا ان الوجود يقع على

الموجودات بالتشكيك كاليأس على إفراجه وذ كوالذلك وجوهانها أنه أي الوجود في الواجب أول وأولى وأقوى فعل هذا تكون صفة كالذاتي كالحياة وإن كان الفيض والوجود من لوازمها في حقه تعالى (قوله ليس بلازم على قاعدة الأشعري) قال بعض المحققين وعلم أن الشيخ الأشعري لما اختار أن ادراك الحواس علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سميماً بصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الأشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم أن يحملوها صفتين زائدتين على العلم ومنه يظهر أن الضمير في قوله الآتي وإنما أثبتنا ذلك الجمهور لا إلى الشيخ (قوله وإنما أثبتنا) أي (٢٥٣) جمهور الأشاعرة وهذا الكلام

أبداه لوجه مخالفة جمهور الأشاعرة للشيخ الأشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله لمولان به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضميران الاثنان أعني ضمير به وضميراً وبه راجعان إلى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالإضافة في غيرهم في عبارة المحشي الخيالي للعهد (قوله فهو باعتبار هذين التعلقين الخ) أي فالعلم باعتبار التعلق بالمسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهما أن السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتها بدون ثبوت متعلقها للمسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتها أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين

يرى أن الاستواء والوجه واليد والتقدم صفة له تعالى مع عدم صحة إطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا بأحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومفايرتان للعلم فانا إذا علمنا علماً تاماً جلياً بشي ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدية فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الأشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ألا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الأشعري في الاحساس من أنه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى كلامه وإنما أثبت صفتين زائدتين لأن القرآن والاحاديث مملوآن به مع أنه يمكن انصافه تعالى به فلا حاجة إلى التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أي فلاسفة الاسلام والكسبي وأبو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاتين وحاصل كلامهم أن العلم بالنسبة إلى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلي بهما ينكشفان انكشافاً تاماً شيئاً بالانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بهما ينكشفان انكشافاً جلياً شيئاً بالانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد أن العلم الخ) لأن العلم به تعلقاً ثانياً يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك بآيات الصفتين المفايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالمذوقات والشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مفارقة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وإنما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بهما قال بعض المحققين والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما أما بذلك وعرفنا أنها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) قل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله أن الإرادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوى نسبتها إلى التعلقين أعني تعلق

المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب أن يفسر التعلق الآخر بالتعلق الأزلي بالوجود الأزلي للمسموعات والمبصرات فليتذكر (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره المحشي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله أن إثبات السمع والبصر زائدتين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوها مفايرين للعلم ولا ضرورة في إثبات الثلاثة الآخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك الذوقي والشمي واللمسي داخلة في العلم غير مفارقة له فافتراقاً فلا يلزم من اثباتها مفايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة أن الدليل على ثبوتها مفايرين للعلم ليس مجرد ما ذكر

بل ورود النقل بهما جزء من دليل اثباتهما متباينين فاذا ذكر سابقاً وان كان جارياً في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جارياً فيها (قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلاعة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل يفيقه هنا نعم الترجيح كالترجيح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن (٢٥٤) الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أقاده الكتبيوي (قوله

ولذا) أي لان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب بل لها مجرد الاولوية للوقوع يلزم اما خلاف المفروض أو الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح أخذوا في تعريف المخصص الإيجاب دون الاولوية وقالوا في صفة الممول مقيساً الى هلته المطول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد دون قولهم ما لم يكن أولى لم يوجد (قوله وهو ليس بمحال) سر ذلك هو ما ذكرناه من ان المرجح هو صرف الفاعل وتوجيهه باختباره ارادته اليه لكن لما كان أسراً خفياً زهلوا عنه وقالوا ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرجح ليس بمحال ظناً منهم أنه لا مرجح وليس كذلك أفعله عبد الرسول (قوله هي القدرة) أي فلا احتياج الى اثبات صفة الارادة وفيه ان التأثير غير الترجيح ولا بد لوجود الممكن

الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتسار بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الإيجاب ونفي الاختبار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الأشعري ضرورة ان أحد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لا يقال لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد الطرفين ولا تنتمي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلنفرغ وقوعه بها في وقت والمعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص أحد الطرفين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لم يرجح لانتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع للطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد المقدورين وقالوا ان المطول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب عن الاعتراض وحاصله اننا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعاقبت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والنقل من غير مخصص بل هو ممنوع لاستلزامه الحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان المارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعت عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده ريعقان متساويان من جميع الوجوه وأما المجال هو ترجيح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بأن هذا الجواب لا يجدي فضلاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء لسنها الى الطرفين والافاق انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

من كلا الامرين ففعل التأثير مسنده القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يحصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا تارجيع الصفات من الكشف وترجيع وتأثير ونحوها مع انه أليق بكمال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة كونها هي مسند التأثير غير مقول فالترجيع له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح) أي وعالية اللازم نزل على

محالة المزوم هذا ولكن قد عرفت أن الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها إلى المراد أفاده الحق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات وإن لم تكن موجودة في الخارج لسكنها موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للأمر الاعتباري المحض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج أعني الممكن ولا شبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري (٢٥٥) في الأمور النفس الامرية (قوله

حق لو لم يكن ذلك الشيء
الح) دليل على كون العلم
صورة الشيء وحكايته

وحاصله أن كون العلم فرع
المعلوم ثبت بتقديم أحدهما
أن العلم صورة الشيء وحكايته
والثانية أن صورة الشيء
وحكايته فرع لذلك الشيء
ولما كانت الأولى نظرية
أثبتها بقوله حق لو لم
يكن الح) (قوله ليس المراد
بالتصور والتصديق ما هو
قبما العلم الحسولي الح) قد
ينافي هذا تقريره السابق
بقوله فإن المعلوم هو الأصل
والعلم صورة له وظل وحكاية
عنه إذ هو صريح في العلم
الحسولي ويمكن أن يدفع
بأن الفرق بين المعلوم والعلم
في الحضور بمجرد عندية
المعلوم وعدم عنديته فن
حيث عنديته علم ومن حيث
عدمها أعني من حيث نفس
الشيء معلوم ومرادنا
بالصورة والظل والحكاية
فيما سبق هو هذه العندية

إذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح
بلا مرجح دون الإرادة مشكل على أنا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواظف في بحث
الامكان أن الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخفى عن هذا الإيراد إلا بأن
يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر غرض له وهكذا إلى ما لا نهاية
له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل
(قوله تحقيقه) أي تحقيق أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع أنه لو كان عنها
فلا يخفى أما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في
الخارج وكلاهما لا يصبر غصصاً أما الأول فلأنه عام شامل لأواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والمتنع
والواجب فلا يكون غصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه
مما يقع في الحال أو في الاستقبال فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل وحكاية سواء كان
مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك
الشيء حق لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحيلة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان
العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل أن كون العلم تصوراً أو تصديقاً إنما يتم في العلم الحسولي وعلم
الله تعالى حضوري إذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمن للعلم الحسولي أعني الصورة
الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولاً
أو حضوراً واندفع أيضاً ما قيل أنا لا نسلم أن التصديق فرع الوقوع وإنما يكون كذلك لو كان
الزمان الماضي متبرراً في القضية المصدق بها أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مفيدة بالزمان
المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لأن التصديق على هذا التفسير وإن لم يكن فرعاً للوقوع
بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا
القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الأفهام * بقي هنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد
الحصل أن هذا مخالف لما قرر عند من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع (قوله به سندفع قول
الحكام الح) أي بما ذكرناه من أن العلم بالوقوع سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكماء
أن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا
بالسما والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور أولاً السرير
ثم نخطه وعلمه تعالى من قبيل الفعلي إذ هو يعلم الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابعاً فيجوز

فلتأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) أن أراد أنه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه قد ظهر بطلانه بما ذكره
الحشي الحياي وحرره المولى الحشي من أن العلم المخصص لما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وإن أراد أنه يجب
وقوعه وإن كان بترجيح شيء آخر أعني الإرادة فما ذكره المولى الحشي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر
عندم ولهذا أشار بالتأمل

(قوله لانهم ان أرادوا به الخ لا يبعد عن الحكاه انكار كون العلم مطلقاً ظلاً وحكاه للمعلوم فان أصولهم الحكمة نفعي تخصيص ذلك بالعلم الحسولي الانزاعي قوله فهو باطل منظوره (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويضل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلاً بل لان فله لو كان خالياً (٢٥٦) عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معلة بالاغراض لكنها

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وأما قلنا أنه يندفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظلاً وحكاه عنه فهو باطل وان أرادوا أنه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله نعم رد أن يقال الخ) يعني رد أن يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً أن لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز أن يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاه عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في عمله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويضل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً قائل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا ما يرد ان لو فسر قوله ولا مطلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله هل تكون أفعاله على لسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مطلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معني كونه تعالى مرئياً أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مطلوب الطبيعة فيها بل بفضله باختياره فحينئذ يكون راجعاً الى قهي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاختفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في قهي كون الواجب مرئياً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مرئياً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الانصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مرئياً لزم أن يكون الجماد مرئياً وحينئذ جواب الحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب إنما تكون ارادة في الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مطلوب لا يستلزم كونه مرئياً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعارض أنه لو كفى مجرد ذلك في محبة اطلاق المرئ على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب محبة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب الحشى حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب محبة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مطلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مطلوب بإيراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسو والمطلوبة فيلزم أن يكون مرئياً يكون السؤال موجهاً ويوجب بما أجاب به الحشى وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مرئياً فهو قاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

مشتتة على حكم ومصلح البتة فلي هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتغال فله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهه لاحد في أنه وإن علم بمصلحة الفعل لا يقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان حزم بمصلحة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لا يعني عن الارادة اه (قوله ليس له قاصر في أفعاله الخ) أي يكرهه عليها ولغائل ان يقول اني الاكراه هو لني عدم المفلوية اذا كان المراد بعدم المفلوية عدم مفلوية الطبيعة في الافعال لاعدم الاضطراب ولو قيل

المراد من عدم الاكراه عدم قاصر القوة الشاعرة أي العالمة ومن عدم المفلوية عدم قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فتدبر الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى نحتاج الى نفي قاسرها على ان هذه لا يثبت بها ارادة أصلاً لان ثبت لها القاصر ولا اذا اتقى عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعور المرئيد بسلب قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجهاً فتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الجهدى عنه

(قوله فلتكن هي الترجحة) لكن يبقى الكلام في انه أي فائدة في تيسير الارادة بالسلب المذكورة دون سلب اعانة الغير في أخاله تعالى وسلب التيسار وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أخاله مصاحبة له بل أي فائدة في قس اثباتها بالمعنى المذكور أعني السلب المذكورة لان تلك السلوب مثل السلوب الاخر من كونه غير جرم وغير متحيز ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عدالارادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تتفق نسبة القول بالاجباب الى الحكاه مع قولهم بأنه تعالى غير مكره ولا ساء ولا مغلوب والحق ان هذا دليل واضح على ان (٢٥٧) للايجاب الذي يظن أنهم يقولون

به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم انما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعضاً كابر الفضلاء (قوله ولعلمهم يخصون المشيئة بمشيئة القسر) اذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز ان المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر ونحوه قسر الكافر مثلاً على الاعلان ونحوه وأشار الى ان ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلمهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته وغلبته على كافة مخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد ويشاء بحيث لا يغلب عليه

فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان أريد الخ) أي ان أريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساهياً ومغلوباً في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أخاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي الترجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد على الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلمهم يخصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهياً عنه اجماعاً من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء وبك لمن في الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهدأكم أجمعين * وقوله عليه السلام ماشاء الله كان وملم بشأ لم يكن (قوله قبل عليه الخ) قاله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل إنما يدل على ان المعنى الذي يجده الخبر حين الاخبار مفابر للمعنى التصديقي البقي لالمطلق العلم الشامل للتصور والتصديقي فان كل عاقل يصدد الاخبار بمحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مفابرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخباري حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مفابرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالتزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا

(٣٣ — حواشي العقائد أول) شيء* وانه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدة وقطعاً للمعذرة واعلم ان ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الارادة والمشيئة اذ ليس في شيء منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم انه اذا أخبر الخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً اذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الحياي في بحث العلم فصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً ففي تلك الصورة لاعلم مع وجدان الخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المفابر للعلم فتأمل (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل السكتوي أقول يمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبرها اهـ

(قوله مجرد تصور الكلام النفسي) ليس التصور هنا بمعنى التعريف لأن الدليل المذكور في الشرح يأباه بل بمعنى اثباته في الواقع ببيان وجوده في الايمان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى قالوا لي أن يقال المدعى هنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجود له تعالى كما لا يخفى (٢٥٨) افادة الكتبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية أما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلان الالتزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المفاهيم وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوتها على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) قل عنه يجوز بالجزم والحل المهملة انتهى فلي الاول من جزئ الموضوع أجوزة تجوازاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل بحورها وبحيرها والحوار والحير السوق الذين (قوله المعنى الذي نجده) يعني ان المعنى الذي نجده في أنفسنا عند اخبرنا عن قيام زيد أعني النسبة الإيجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات القوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الأزمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالمعارة بدل عليه بالكتابة والاشارة أيضاً فلم أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ما ذكره أعني انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً فعلياً ولم يثبت بعد وأيضاً ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة مغاير للعلم وأما انه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبتته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاماً فعلياً كما أشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله القوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) يان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى نجد في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من أن هذا

النفسي الذي نجده من أنفسنا قوله أما اذا كانت الخ) يعني لو ثبت ان دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الاثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الافهام) الظاهر انه كناية عن الصعوبة على انه يحمل المجاز على انه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على الحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحله والراه المهمتين أفاده الكتبوى (قوله فان العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) رقى من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض الى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الاشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لان الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً

بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الاول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وان لم يصح كونه شاكاً أو مخبراً عما لا يعلمه لكن يجوز أن يعامل معاملة الشاك والتغير العالم على طريقة الاستعارة التمثيلية كما قيل في لعل لا قضاء المقام ذلك ثبتت مغايرة كلامه النفسي لعله * وقاس القاتب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

فهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مفارقة الكلام للعلم التصورى . وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الاول والمعنى الاول قائم بالمعنى الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام النفسى وان لم يوجد ما ندعيه من الكلام النفسى الخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر تيسير الخ) لم يقل عبارة للتعبير على أن الكلام فى الامر الذى هو صفة المتكلم لافى الامر الاصطلاحى الذى هو صيغة الفعل فان كونها أمراً إنما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام فى الامر الذى هو قولهم أمر بكذا والامر الذى هو اراد لفظ يدل على الطلب الباطنى للفعل وهو المراد بالتيسير عن الحالة الذهنية التى هى الطلب الباطنى الذى هو (٢٥٩) الامر الباطنى النفسى ولا طلب

فى الباطن فى صورة الاعتذار
المذكور اذا العاقل لا يطلب
ما يضره نعم فهنا طلب
ظاهرى فا ذكره الخيالى
انما يريد ان الامر الظاهرى
مقابل للارادة ولا يفيد ان
الامر الباطنى أيضاً مقابل
لما مع ان الكلام فى ان
المعنى الذى نجده من أنفسنا
مقابل للعلم والارادة فالظاهر
ان مراده من هذا التحقيق
تقوية الاعتراض الذى
أوردته لا الجواب عنه على
خافه المحشى السالكون
الله الا أن يكون مبنياً على
أن المراد من الحالة الذهنية
التي بدور عليها حقيقة الامر
الظاهرى هى النسبة الايجابية
المطلوبة بطريق الاستعلاء
طلباً ظاهرياً لا مطلوباً طلباً
باطنياً وتلك الحالة

الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اخباره عما لا يعلم وقوة وقياس
القائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم
اكتنه لا يفيد المفارقة لمطلق العلم وان أريد عدم تصويره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على
الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل
فى قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا (قوله والحق ان الامر عبارة
عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مقابل للارادة لان الامر تفسير عن الحالة التى تحصل فى
ذهن الامر عند قصد الامر أعني النسبة الايجابية التى بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع
ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكاررة (قوله قال فى التلويح
ثبوت الشرع الخ) يعنى ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه
وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقيفه على ما سوى الكلام
فلان ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل
الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً
للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً علماً وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى
لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارشال علماً بمعناه مختاراً مختاراً لمن
يشاء من عباده واما توقيفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التى جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذة
من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية وأعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا
ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز
ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات
لدلالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة فى أيديهم من غير احتياجهم فى شئ من ذلك الى اتصافه
لى بالكلام لان الكلام فى شريعة نبينا عليه السلام وتوقيفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر
كما لا يخفى (قوله فبين كلامه تدافع ظاهر الخ) لان ما فى التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

موجودة فى صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظى والكلام النفسى مقدم
على اللفظى فليتأمل افاده الكتبوى (قوله فلان ثبوته) أى الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعتبر المرجع
الشرعى اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور فى التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتصقاً من درر
كأنه المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ)
ماسبق كان مثبتاً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التى هى فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت
له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفضى الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين
المتبين وان كان هذا موقوفاً على السابق (قوله وبما ذكرنا) من قيد الشريعة فى أول هذه الحاشية فبيننا حيث قال يعنى ان

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم يبان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الأحكام الخ (قوله لا يتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الايمان بالكلام لا يتوقف على الشرع (قوله بل التوفيق بينهما حلي) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جلياً غير محتاج الى التحمل لكان الموقوفون متفقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد (٢٦٠) صدق على أن التوفيق محتاج الى التحمل وليس بجلي اهـ (قوله موقوف

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع وأعلم أنه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني المريد وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التحمل الخ) لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما حلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتي يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر الثقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور انتهى كلامه قبل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والثبت بالشرع الكلام النفسي وقال الحلي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وأما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعزلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لدانه تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الابداع والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على ما يقتضيه ما مر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع (قوله لان مبناه الخ) اذا اعترف بأن مبنى الاجماع الحديث النبوي ولا شبهة في كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفاً بواسطة المبني المذكور على صدق النبي الموقوف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت

التكلم الخ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً العوضى ووجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد في أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والفرقة تحكيم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أي لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ما ليس حاصل في شيء ليشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذي يصدق قائماً بنفسه لا بغيره وأما للتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الابداع الذي هو الأثر القائم بالفعل الموجد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل لمبر من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اهـ (قوله لما رأيت الكرامية ان بعض الشرائح) لعل المراد بالشر الاحيون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشر الاصعب هو مخالفة البدهاة الفاضية بمحدث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فالمخالفة الاولى لزمت الكرامية والثانية لزمت الحنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشر الاحيون والحنابلة تحملوا مؤنة الشر الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) تخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند (٢٦١) الى القدرة القديمة وأما خلق

باقي الحلوقات فستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (قوله ومن ثمة الخ) أى من أجل كون الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي المستلزم لتعدد ذهاب الجمهور الى ازالة التعلقات (قوله ولا يلزم من تعدد الاثر الخ) ألا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار (قوله اعدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية لا قرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة بل الحق ان هذا

المعزى في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والنبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات الفاعل والحافظ التى يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والفاى لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر والفتة) يعنى ماقالة المعزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر والفتة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول أما قائم نسبه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لاهو على ماهو رأى أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بمحدوثه) أى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم بسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأيت الكرامية ان بعض الشرايون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج الى الية في إيجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه أصلاً أما التمدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات (قوله وذلك فيها ليزال) قيل رد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدياً كتمدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة للموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على للمؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وإنما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على للمؤثر الذى هو خلاف الظاهر

الجواب انما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذى ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه عما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بمحدث تعلقات صفة الكلام مخالفة تكثيرها فى الازل مبنى على توهم ان كثرة التعلقات فى الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازيلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر والنهي بلا مأمور ولا

منهي في الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا حل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكتبوي (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) به ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه انحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالعلق الازلي أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الأنواع (٢٦٢) ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) قل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام أزلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزلياً يرف منه إيراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايضة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفس والا فجعل الاقسام أنواعاً اضافة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مفاراً للخبر يلزم أن يكون مفراً للكلام لانه عن الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لا تقولوا بانقسام الكلام الى الأنواع المذكورة في الازل كما يلزم لمن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لا يلزم من مفارته للخبر مفارته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه خبراً أو نهياً أو استفهاماً أو نداءً ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كحقيقة كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر * قال الفاضل الجلي رد عليه ان هذا لو تم لدل على كلفة مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد أن تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعبر في مفهوم الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو يعني انه لو سئل عنها بما هي تقع ذلك الكلّي جواباً

باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليأمل افاده الفاضل المتقدم (قوله والا فجعل الاقسام أنواعاً) أي حقيقة لانها أنواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لا يخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعني تلك الصفة الشخصية (قوله ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه أعني كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أي في عدم الخروج وعدم الصدق فمن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر

الثاني (قوله قال الفاضل) أي باحثا في التنظير المذكور (قوله من الاعتبارات التي لا تكاد تنتهي) فيه لعين الخضم الجواب اذ اعتبر في صدق الكلّي على افراده الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تباين الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كلياً نعم لو اريد كونه كلياً اعتبارياً صح وان كان لا يمت هذا القدر بحسب بحث ذلك الباحث

(قوله اذ مامن خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو أن يقال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر قد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذكور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضاً واقصر المولى المحشي

على الاول لانه الذي يحصل به الرد على الفاضل الجلي (قوله واختصاص خطاباته الخ) وقيل خطاباته بالنسبة الى جميع أمته لكن مناه على تنزيل المعلوم منزلة الوجود فعلياً عليه وتلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله ان القرآن يشعر بالفراة) انما قال يشعر لان للقرآن بحسب اللغة معنيين الثلاثة والجمع والملائم لما ذكره القائل احدهما فقط يقال قرأت الشيء قرآناً جمعه وقرأت الشيء قراءة وقرآناً تلونه كذا ذكره الفاضل الرومي في حواشي المطول وفي بعض الكتب وسمى القرآن قرآناً لانه يجمع السور ويضمها افادة عبد الرسول (قوله) فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم (فيه ان المعبر في عطف البيان مجرد حصول من احتياجه مع المتبوع وأما اتحادهما مفهوماً فليس شرط فبقى الاشكال في التنبيه على الترادف

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيداً الكاتب والقائم والتأم ما لم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان (قوله ولو سلم فعمل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فعمل الامر والنهي والاستقمام والتداء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ مامن خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي ان استلزام الاخبار للانسانية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلاً في اللفظي فكذا في النفسي وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن المتحقق في صوره تصور الرجل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب وتخييله وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سلباً بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح الموافقة وفيه انه انما يكون محالاً اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا * قيل فالحق ان نفس الطلب من المعلوم وان كان المطلوب الاثبات حال الوجود محال أشكال اذ المعلوم ليس بشيء فهو غير قائم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه لن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة البناءه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عدام بطريق بعيد جداً (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللفائين بالتبع والضمن والخطاب للمعلوم ضمناً وتباً ليس سلباً (قوله فان القرآن الخ) يعني أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كافترا شريكاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالفراة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف ببيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

وربما يقال التنبيه على الترادف مبني على أن من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ما هو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد ما يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الشائع في اطلاقه أيضاً فاذا جمعهما المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم ان لهما معني أحداً فيه فاما ان يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأتي

الثاني قوله غير مخلوق تعين الاول (٢٦٤) (قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه الذي فيه خفاء هذا

لا يبدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاه معنى الانصاف والقيام والتعيز وما يوم الفساد اطلاقه وموقوف على اذن الشرع عند المعزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف البارئ تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجم ومتميز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن أتى الحجر وأوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله رد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم راد به حقيقة الموجوده واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والحجاز على المعنيين النفسي واللفظي قذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المخیل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي بوصف بكونه مكتوباً ومقروءاً ومحفوفاً ومسجوعاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسجوع ومحفوف باعتبار وجوده الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله يراد به حقيقة الموجوده ان الملاحظ في هذه الصورة ذاته الموجوده في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لملاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو المخیلة أو الاشكال المنقوشة فينشد يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحتج هذا انما رد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيد اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعزلة فلا معنى لاراد قوله ان الشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الحكم لشبوعه في اللفظ (قوله المشروطة وجود البعض) حق العبارة المشروطة وجود البعض (قوله على ما هو رأي المعزلة) متعلق باوجد والمراد برأيهم كون افعال المباد مخلوقة لهم (قوله فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف اوصاف حقيقية لتعبر الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقه الدالية مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي لا حظ في الوصف المذكور الملاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لاراد قوله ان الشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسجوعة أو المخیلة أو الاشكال المنقوشة الا ان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضاً انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ المخیل ولا الاشكال اذ ليس شيء منها كلاماً اقتضاه ظاهراً وان امكن اندراج المخیل فيه ومنه يظهر ان حمل قول

الشارح وتحقيقه على انه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر المخیل والاشكال المنقوشة آت من النفسي

حمله على اللفظي بل يجب حمله على النفسي وارثا لكتاب التأويل الذي (٢٦٥) ذكره المولى المحشي فأتمل (قوله ولا

ينبغي ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح) لا ينبغي ان ماذ كره الشارح هو كون التسمية لاجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لاجل هذا الخلق المخصص ولا خفاء في أنه لا يندرج فيه كون التسمية لاجل خارق اخر هو السماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج اطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن ان يجعل شاملا له اذ التسمية لاجل أحد الخارقين المذكورين لا تندرج في التسمية لاجل الآخر فليتدبر (قوله وكلاهما خرق العادة) كل منهما من وجهين احدهما السماع بلا واسطة الملك والكتاب وهو مشترك بينهما والثاني المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالثاني كون السماع من جميع الجهات (قوله مع انه المدعي ان كلام الله اسم مشترك) كما عرّح به الشارح آفا بقوله قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك (قوله عندكم)

النفسي واللفظي حيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ والله در من فسر قوله وتحقيقه أي تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل انه لما تمسكت الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وإنما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله حيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكلام انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا ينبغي ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعتنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وإنما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الا لزي بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني ان قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي للعلاقة دلالة عليه واعتبار للعلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لان المشترك هو الذي يكون معناه متديداً ولم يتخلل بينهما التقل مع ان المدعي ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازاً في النفسي لصح فيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الاول مهجوراً فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والمهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا منقولاً وإنما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضاً نقلاً لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الحلبي يرد عليه أما لا نسلم ان المهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتراك اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع لكل مشترك والا فان اشتهر في الثاني فنقول ينسب الى الناقل والا حقيقة ومجاز اسمي كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على ان مجرد الاشتهار ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشتهار الذي ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أي ثم قال الفاضل الحلبي لو سلم ان المهجر معتبر في النقل فنقول هذا أي اعتبار المهجر في النقل وان كان منافياً لكون كلام الله منقولاً لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار المهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازاً في اللفظي الحادث (٢٦٦) ومقصود السائل من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً (قوله ولفظ الكلام

على تقرير الشارح كذلك)
 أي تحقق وضعه للمعنى
 الثاني بواسطة ملاحظة
 المناسبة بين المعنيين مع
 عدم ترك الاول وهذا
 لاختلافه في أنه مدلول تقرير
 الشارح ومقتضاه وبقي قوله
 نوع في فرع الوضع ولا
 شبهة في أنه ليس مفهوماً
 من تقرير الشارح فالكلام
 فيه ولذا خصه المولى الحنفي
 بالاعتراض (بقوله أقول
 كون لفظ الخ) (قوله ان
 تعيين الخ) خبر لقوله
 معني قوله اذ الوضع
 مفسر بالتعيين كما هو المشهور
 (قوله ولا شك أنه أي
 ذلك الوضع) قوله وضع
 شخصي (لا نوعي وذلك
 لملاحظة الموضوع بل
 موضوع له بشخصه لا بأمر
 كلي يشمل ذلك الموضوع
 وغيره كما هو حال الوضع

مجهوراً على مفسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ
 الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولاً قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما
 نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فرتبجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول
 فنقول والا فني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً
 فاما أن يتخلل بينهما نقل أولاً فان تخلل فاما أن يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى
 منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة
 الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لاجابة الى النقل
 والابان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال
 المذكور لان لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم
 الحال أيضاً كما قرر في السؤال ولا خفاء في أن المهجر عن المعنى الاصل غير معتبر في المجاز بل عدم
 المهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى
 الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازاً اذ لا وضع في المجاز لانا نقول بتحقيق نوع وضع للمعنى الثاني
 بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي كونه مجازاً بالنسبة
 الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم
 المفسدة اتمى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك
 باعتبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام تلك الالفاظ للعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك أنه وضع
 شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيناً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق
 بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلاً أنه يجوز اطلاق لفظ
 الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع
 كتب المعاني والاصول قال الفاضل الحنفي والحق ان اعتبار العلاقة بقضي كونه منقولاً لا مشتركاً
 على ما هو المشهور قال في التلويح لما تمذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا
 الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم
 العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة اتمى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً

التوعى (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع هنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفي العلاقة
 فيه بمجرد كون الموضوع معيناً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينة البطلان وكيف ووضع المشتقات
 نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما عني
 شخصاً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر ان واقتراء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل الحنفي
 ما ادعي شهرة اقتضاء العلاقة المتقبولة بل ادعي شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المتقبولة لكن لفائل أن يدحض هذا بان ما نقله الفاضل
 الحنفي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة قال الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا ينبغي ان اثبات عدم ترتيب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة هي عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاماً مع المعارض الحاكم بكونه منقولاً والتقل لا بد فيه من كلا الامرين أعني نفس الترتيب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض للولى الحشى لهما (قوله اسم اللفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى هنا ما فهمه الاصحاب (٢٦٧) من المعنى القديم المدلول عليه

بالنظم المؤلف عتلاً بأن يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته تعالى أو لكل منهما وفيه انه بعد ما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لا حاجة الى كون المعنى المذكور صفة قديمة له تعالى ولا الى الاستشهاد بكلام الاخطى ولا يمكن حمل المعنى على معاني القرآن ومدلولاته الوضعية لان تلك المعاني ان كانت معاني باعتبار وجودها الخارجى فكثرها جواهر مثل السه والارض وان كانت معاني باعتبار وجودها العلمى فهي صور علمية وعلى التقديرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته وفهم من كلام الحشى فيما بعد ان مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل افاده الكتبوي (قوله وان أراد به اسم لنوع الخ)

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما قل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرجح وأما ان وجودها يستلزم كونه منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازى منقولاً لتحقيق العلاقة فيه كما لا ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد خطب فيه أولوا الانهام (قوله وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة الخ) أى قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى أن يكون الوضع الثاني متأخراً عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظى لجواز أن يتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركاً لا منقولاً كما لا ينبغي (قوله فيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع الخ) يعنى في الجواب المذكور نظر لان المعارض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الجيب بقوله وقد يجاب متنبأ للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خراط القناد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذى لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل الحشى ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله رد عليه ان كلام الخ) يعنى ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه بل ما أنزل على النبي عليه السلام كلاماً ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بأن ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكراً كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ الخاصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته وكونه فرداً من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفي صدق النوع عليه فلو انه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فردة وان أراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه فاللازمة مسلمة

له ان أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى أو بذات الخلق مشابهاً له لا النوع الحقيقى المنطقي والافيزم المماثلة بين صفات الخالق والخلق ولا تصح المجانسة فضلاً عن المماثلة كما لا ينبغي لكن اذا انتفت المماثلة الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للمدول عنه فتأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لا ينبغي ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لا يتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالقدم لانهما (٢٦٨) من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها أيضاً مع انه لا يقول بحدوثه أصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قدم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم أما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها فم أنها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحنفي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا مخلص الا بأن يجعل الخ) أي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فيجئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أولاً وأخيراً وأما الحوادث الجزئيات المشخصة بشخصات احوال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بأن يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح فيه غه وذلك باطل بالاجماع وأيضاً يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء فالخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان بغيره باعتبار تعلق قراءته به وفيه تأمل (قوله بشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتب مطلقاً بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاماً ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستجيلاً في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذاتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير مقول لانه إنما يتصور في الجسديات دون المجردات والا لزم اقسامها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

ذلك النوع باحد الوصفين
التاسعين كل منهما من الافراد
فيجب ان يوصف باعتبار
الافراد المتصفة بهما بالذات
أيضاً بهما بالعرض ولكن
الحق ان النوع لكونه
عبارة عما يشمل جميع
الافراد والجميع من حيث
هو ليس متصفاً بشيء من
الحدوث والقدم لتركيبه
من الافراد المتصفة بكل منهما
عديم الانصاف أيضاً بشيء
منهما اه (قوله والفردين
الخاصين) أحدهما القائم
بذاته تعالى والثاني المنزل
على النبي عليه الصلاة والسلام
(قوله وفيه) أي في
المخلص المذكور سواء جعل
الكلام مشتركاً بين الشخص
القائم بذاته النوع أو زيد
عليه اشتراكه بين الفرد
الآخر أيضاً أعني المنزل
عليه صلى الله عليه وسلم
(قوله الا يرى ان
الصورة الخ) فيه بحث لان
المحققين ذهبوا الى ان
أجزاء الماهية كالجسم
والحيوان والناطق للانسان
مع كونها مختلفة الحقائق
هي موجودة في الخارج

الفرق

وجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على
الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذلك الانسان الموجب ذلك التقديم عند قصد الحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل هنا ترتب وضي وزماني اذ لو كفي مجرد الترتيب الزماني لكان ملغ قرآنا كلع كما لا يخفى هذا والحق هنا مع الحق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين أثره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بمدخلية أحد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلماً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بأنه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بأنها أزلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وأنه في نفسه أزلي وبان القديم بمعنى الأزلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام أزلي

فتدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متباينة متغيرة بالذات واما اذا كانت متغيرة بالاعتبار كما قال هذا الحبيب فلا بل الحق انه أقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جعلها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالممكنات فلا معنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العلمي الأزلي فهي

الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضي أو الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكتابية وانما التعدد والتميز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا إشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور محتمل (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الإضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثاً البتة لحديث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلتها وكذا في سائر العبارات من اليجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والحلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدءوها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للتكوين الا من قام به التكوين انجد الدليلان أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان أعلم هذا الدليل وانذاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده الكتبوى (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الإضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخيالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالقول مثلاً قال المحشي المدقق وكالم والارادة وغيرها ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشيء مكوناً لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائماً بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فن أن الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم إيهام ما لا يليق فلا نه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلاً انه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يوم انه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالاعراض الخلوقة له تعالى (قوله قادر عليهما) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله وأما تكوينة) أي تكون التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لا يخفى انه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر أراً لا يكون التأثير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متغايرين بحسب نفس الامر كيف وسيصرح الشارح بضرورة تغاير الفعل والمفعول نعم (٢٧٠) ان الفعل ليس متمزاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق

بين تكوين المسكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث انصاف الباري تعالى به الخ) فيه انه لا دلالة في كلام المحنثي على هذه الحثية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شيء سوى ذات التكوين وانه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم النفقة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوئه من غيره الذي هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم كان ذلك قولاً بالحدث

المتنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فاللازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعزلة والقاضي وعلى اذن الشارح كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض للفقدوة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحنثي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحرمة انه اسود وأحر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عنه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عنه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكونه فأمره بمنزلة العقل وليس له تحقق في الخارج متماز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لاي معنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما ينفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لا يحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالتها على ما قالوا من أن المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدماً بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

الذاتي الذي لا يدعن له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره له من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالحل كما سيتفقه فالصواب ان قوله ويمكن أن يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشيء لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه انه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشيء على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشيء بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الحصم بحدوث التكوين يعني لا يتوهم من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

(قوله فلا نصح به مخافة الاطئاب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاه والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان اراد ان سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المقروص ان كلا منها محتاج الى تكوين فان كان حادثاً ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان اراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لا يصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان اراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف الباري بذات التكوين ازلاً حال كونه معدوماً ثم يتصف به الباري بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اهـ (٢٧١) ودفعه باختيار الشق الثاني بما

قررده وان يقال ان المراد كون ذاته مرجحة لوجوده لكن لا مطلقاً بل بشرط قيامه بالواجب ومدخلية فيه (قوله هذا غاية تنقيح الكلام) قال المحقق عبد الرسول ما ذكره المحشي الخبالي وان حرر بما ذكره المولى المحشي ليس بصحيح لما افق عليه الفضلاء من ان العلة مالم يجب وجودها لم يوجد المعلول فلو كان نفس التكوين علة لوجوده لزم ان يكون موجوداً قبل وجوده فيلزم سبق الوجود على نفسه وتوقف الشيء على نفسه وكلاهما محالان (قوله فيلزم الايجاب) أي كونه تعالى موجباً لهما أي علة فيهما بلا توسط ارادة وقدرة فان هذا معنى الايجاب وحاصل الاستدلال أنه يازم من الحدوث اما التسلسل أو

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه مقدماً عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المسكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عنه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات مقدماً على وجوده تهما ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجباً لذاته ولا نسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه عما قررناه لك باختبار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصح به مخافة الاطئاب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لا متتابع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المتبع لا يضر شيئاً قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بمون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في قدم الارادة والقدرة بأنهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة أخرى فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المتبع المذكور تأمل (قوله كانه أراد ماعدا الخ) يعني أراد بالادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وفي الامر على تغليب الاكثر على الأقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتداء ماسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتداء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل يعم

خلاف المقروض وفيه انه انما يتم اذا لم يحجز القول بكونه تعالى موجباً في صفاته لكن في تحتم ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه تعالى موجباً في صفاته كما ذهب اليه لفيق من أجلة العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفى جريان المتبع المذكور) تقديره على ما ذكره المولى المحشي أن يقال لا نسلم انهما لو حدثتا لاحتاجتا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الايجاب لانه يجوز أن يكون نفسه من حيث قيامه بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولاً ثم بوجود سائر الحوادث والاستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ما ذكرناه سابقاً من الاجتاحت على قوله

من حيث انصاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو الخلف في خبره تعالى حتى يقال بحريتهما في الاضافات بل عدم تمذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) مبنى ان المقصود الاصل للمحشى الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة لكن (٢٧٢) لما كان بيان تلك المغايرة موقوفاً على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر

الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات انجبه أن يقال أنه يجب العدول الى المجاز لتمذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضايفين وكلا الأمرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحقيقة معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً انا نجد في الضارب حين تصوره بحقيقة كونه ضارباً معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره (قوله بهذه الحقيقة) هى كونه فاعلاً (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلاً نجد الضارب الخ) أورد عليه أنه أخذ في المثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والمثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرة

مغايرة للمكون والاضافة التي هى تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحشى لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عينه وقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره (قوله بهذه الحقيقة) هى كونه فاعلاً (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلاً نجد الضارب الخ) أورد عليه أنه أخذ في المثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والمثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرة

للضرب يعلم منه مغايرته للضرور أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من التأثير من ذلك الشيء فاذا وجود كان مغايراً للتأثير كان مغايرة للتأثير بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أى من قيد صدور الصفات بقيد الطريق الايجاب (قوله لا سيما في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما ان يلزم التسلسل في صدورهما بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالايجاب والكل محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعا للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بلا توسط

شيء أصلاً ولك أن تجمل هذا وجه الأمر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ما قيل) القائل بحرا بادي حيث أمان الشارح في عدم مفارقة التكوين للقدرة والارادة ومنع دليل الحياى على مفارقة أيهما بسند جواز كون مابه الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فان مابه التأثير في الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً (٢٧٣) خارجياً فتدبر (قوله ووجه

وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وما ذكرناه اندفع ما قيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثاً مثلاً لتعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وان كان التكوين متعلقاً به في الازل (قوله وهذا هو الاسبب بالمتن) لا يظهر وجه الانسية فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده حينئذ يكون إشارة الى أن تعلقه حادثاً على حسب تجدد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده حينئذ يكون تعلقه قديماً ويكون حدوث المكونات بمحدوث اوقات وجودها اللهم الا أن يقال ان الظاهر على الاحتمال الأول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فقدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لانلم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول يتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بمحدوثها اذ القديم مالا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند الفاعلين بمحدث التكون كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المتنسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب الفاعلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجوده للقدور في وقت وجوده ولاشك ان ذلك التعلق مقدم على وجود القدور ولعل ذلك الخط وقع من تشبيه لتكوين بالمضروب وهو ليس إلا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لافي كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب علي ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون

(٣٥ — حواشي المفاتيح أول) ذلك التعلق الخ) وذلك لان وجود القدور ناشئ عن ذلك التعلق (قوله على ما صرح

به الخ) أي بكون التكوين من الاضافات عند القائل بمحدثه يعني انه ليس المراد من حدوث التكوين انه موجود غير أنزلى بل مجرد انه من الاضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث (قوله في حل قوله ولما استدل الخ) حيث قال وم (يعني الفاعلين) الشيخ الاشعري وأصحابه ولم يريدوا بمحدثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفاً لظهور استحالة بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية فمن قال صفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الأشعري فإن أراد هذا المعنى فذاك والا فقد افترى عليه اهـ (قوله على ما هو مسلم عنده) من أنه يحتمل أن يكون العالم (٢٧٤) مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأتي عنه قول

محدث الخ) (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة إذ لا معنى للحدوث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والفرس منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للحصم مجال للكلام ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع أن عدم التعلق بما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو مسلم عنده وإن كان فاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بمحدث التكوين يقول أن الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها إلى التكوين قال الفاضل الخ في توجيه العلاوة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جواباً الزامياً على القائلين بمحدث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمجيب حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوخ نظائره توسعاً للدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني ومن أجل أن المراد بالحدث ما يكون مسبوقاً بالعدم ومخرجا من العدم إلى الوجود وبالقديم خلافه يقال أن التنعيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالميلولي والصورة لأنه إذا كان معنى الحوادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من العدم إلى الوجود فيكون رداً على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما إذا كان معناه احتياج إلى الغير في الوجود فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لأنه أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله أي من أثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأتي عنه قول الشارح فيما بعد والافهم أنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على أولى الأفهام (قوله جملة بعضهم من تمة الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير المكون

الشارح الخ) وذلك لأن الشارح جعل المشار إليه بهنا سبباً للقول بالإشادة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء ثم أثبت السببية المذكورة بقوله والافهم أنما يقولون الخ وحاصله أنه ينتهي الرد المذكور بانتفاء المشار إليه بهنا فلو كان المشار إليه بهنا كون المراد بالحدث ما لوجوده بداية فظاهر أنه بانتفائه ينتفي الرد المذكور لأن الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلا يحصل الرد بانتفاء المراد المذكور بالحدث وأما إذا كان المشار إليه بهنا أثبات اختيار الصانع كذلك فلكونه غير ظاهر الارتباط والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الأجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا يظهر من انتفائه انتفاء الرد المذكور هذا ما أراده وفيه أنه كيف يتصور كون ثبوت اختيار

الصانع سبباً للرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسليم الأول يستلزم تسليم الثاني ويان ترتب انتفاء الرد على كلاً ما انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال إذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالإنجاب والصادر بالإنجاب قديماً بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وإن كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار

قوله وكذا المكون منفك عنه في الحيز) لان المكون متعززون التكوين (٢٧٥) الذي هو صفة الواجب تعالى

(قوله لانه) أي صحة
الافلاك ومعنى موجودة
متحققة وهو علة قوله لا يفيد
(قوله حال كونه
اضافة) فقدمه يستلزم
قدمها (قوله فان المكون
حال بقائه الخ) فتحقق
افلاك المكون في الوجود
عن التكوين في تلك الحال
وكذلك المكون منفك عن
التكوين في الحيز أيضاً حال
الحدوث اذ التكوين الاضافي
القائم بذاته تعالى غير متعزز
بخلاف المكون وذكر هذا
أنسب بسابق كلامه ثم
وجه عدم وجود التكوين
وعدم تحققه حال بقاء
المكون ان التكوين من قبيل
الفعل أي التأثير وهو غير
قار الذات كباين في مظانه
هكذا قرر الفاضل عبد
الرسول موافقاً لما حققه
السلكون وعندي ان
في افلاك المكون حال
بقائه عن التكوين بحث وجب
يعلم من علة الحاجة الى
الصانع على ماهو التحقيق
الحقيق بالقبول (قوله
ولا شك انه لا معنى الخ)
وذلك لانا سقنا الكلام
على ما ذهب اليه لا على ما

كلاماً مستقلاً يانا للمثلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة
في اثبات هذا المطلب إنما تبين المفارقة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام
من تمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير
المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير
المكون عندنا لصحة الانفلاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيها لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون
التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقة ذات اضافة والا أي وان كان اضافة
لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون
المتنسين (قوله وليس بشئ الخ) أما ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفلاك من
جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة
الانفلاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقة حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب
عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفلاك
في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القائلين بدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لان
انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفلاك بينهما
عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انا لانسلم صحة الانفلاك
بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لانشو ما رتبة على انه
لو كان صحة الجواب موقوفاً على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل
جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في
وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الفرية لا يكفيه الخ) منع للملازمة التي
ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لانسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه
اضافة إنما يستلزم لزوم وعدم الانفلاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الفرية اذ لا يكفيه
اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من
جانب العرض والصفة متحقق مع أنها مقابرة للمحل والقات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ
يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفلاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
كالضرب والا لا تمتع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر في الفرية في الين (قوله والصفة
المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالفاً ورازقاً

ذهب اليه ولا على ماهو متفق عليه بيننا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا لصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد
قائماً أو قاعداً مثلاً

(قوله فلا يرد ما قاله الفاضل الجلي) ونحوه عدم الوجود ان الفرض من الموجودات الخارجية ومرادنا بالصفة المحدثة الامور
الاجزائية الاعتبارية التابعة له (٢٧٦) تعالى بالقياس الى المحلوقات وعدم الشمول حينئذ لاشبهه فيه (قوله قال في شرح

ومحياً ومميتاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قاله الفاضل الجلي ان الصفات المحدثة داخله في
العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من
كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قاله من جمل قوله وهو غير المكون
من تمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعي لان المدعي اثبات مفارقة
التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه
مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية وللأزلية من الدليل هو تفريق الفعل الذي هو أثره للمفعول (قوله ولو
سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع اقتضا كما عن
المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيرته بالمفعول يلزم ان يكون مفارقاً
للفاعل أيضاً لان الاشكال من جانب واحد أعنى من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم ان
يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما قرر عندنا من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى
عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما قابل العين بحسب
المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الواردة في اثبات الفرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلها
يراداً على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على
ما قاله المحشي المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل أعني قوله لان الفعل يفاير المفعول من الشارح
وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه
ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين
المكون وانه اضافة والفرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على
ما زعمت نفس الفعل والفعل مفارق للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي يمكن ان
يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يعلم على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبدؤه على مامر واما مجازاً بذكر اللازم واردة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيراً لا تمثيلاً حتى
يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للمثل له (قوله وقد عرفت
آخراً جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تنبيه ان يكون المراد بالغير المصطلح
نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان محجة الاشكال الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله
والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا
محذور في مفارقة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الفرية
لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وادار بقوله حادث متجدد لان
الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة
لذاته تعالى والا لزم كونه محلاً للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده ومحياً
ومميتاً ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعني ان احتياج

المواقف الخ) دفع ثبوت
عدم كون تلك الصفات
غيراً اسكن يلزم منه ان
لا تكون الفرية من الصفات
الثبوتية المتضمنة لوجود
الموضوع وهو خلاف المشهور
الا ان يكفي بالوجود النفسي
الامر (قوله باحثاً على
توجيه الشارح) أي نقول
المصنف وهو غير المكون
عندنا بحسب ما على انه كلام
مستقل يكتفي للسئلة التي
اختلف فيها المأريفة
والاشعرية وحمل الغير على
المعنى النفسي لا الاصطلاحي
(قوله ان التسليمين) أي
ما ذكر في جزهما أعني
قوله فلا يكون غيراً
(قوله يلزم ان يكون مفارقاً
للفاعل) أيضاً ان الوارد هما
لأنفس التسليمين (قوله
ان التسليمين غير وارد)
أي ان شيئاً منهما غير وارد
ويحتمل ان أصل التسخ
غير وازدين بصفة الثبة
ثم حصل التحريف (قوله
بذكر اللازم واردة
الملزوم) فان تفعل المبدأ
يستلزم تفعل المعنى الاضافي
اذا هو مفسر في التكوين

مبدأ اخراج المعلوم من المعدم الى الوجود وكذا في القدرة والارادة ونحوهما (قوله تنظيراً) أو المعنى ان المكون
مبدأ الفعل يفاير للمفعول كما ان الفعل يفايره كالضرب مع المضروب

(قوله فيكون مستتباً عنه الخ) قال الفاضل الكلبي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الوجود بأن نفس الماهيات بمجمولة وبعد ذلك لزوم التقدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حائزين مع كون أحدهما عين الآخر لم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزوم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستثناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل اهـ (قوله فيكون هذا الكلام الزامياً) لأن القائل بالعينية ينفي كون التكوين صفة حقيقة على ما مر (قوله أيضاً) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للغيرية بقوله لأن الفعل يباير المقمول كلما الزامياً (قوله أما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال أن الأقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم (قوله فالمعنى أنه أدوم الخ) هذا المقام مما نحير فيه الاعلام ونحن نقول بإفادته للعلام لا ينحى أن كون التكوين عين المكون لا ينافي (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تايماً

لإرادة الواجب تعالى
ألا يرى أن القائل بالعينية
قائل بتوقف وجود
الممكنات على ذات الواجب
تعالى حينئذ نقول لو كان
التكوين عين المكون فاما
أن لا يتوقف وجوده
بالتكوين الذي هو عينه على
إرادة الواجب تعالى إياه بأن
يستقل بذاته في كونه عين
التكوين وموجوداً فيلزم
التقدم والاستثناء عن الصانع
أو يتوقف على إرادة
الواجب تعالى بأن يكون
ذاته مشروطاً بالإرادة في
كونه موجوداً بالتكوين
الذي هو عينه فيلزم الأمر

المكون إلى الصانع إنما هو في التكوين والإيجاد فإذا كان الإيجاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده إلى ذاته أذ لو احتاج إلى موجد غيره يكون الإيجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقدماً لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالإيجاد إشارة إلى أن المراد بالتكوين الإضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً (قوله التقدم أما أقوى الخ) يعني أن التقدم أما مأخوذ من التقدم القوي وهو مبنى الزمان الطويل المبرعنه بالفارسية يشعرون بالمعنى أنه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة أنه حادث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من التقدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق القدم فالمعنى أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكوين إذا كان نفسه يكون قدماً إلا أنه لا يكون قدماً كالواجب لانه قديم بالتكوين لأن وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قدماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فإن ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه إلى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء أن الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودة من الموجود الذي وجوده يقتضي ذاته إذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الأول بخلاف الثاني وإن كان الخلو عن الوجود فيها محالاً في الخارج فتدبر ولا تفتت إلى ما قاله الفاضل المحشي من كون الواجب أقوى قدماً محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعني كون نظام العالم على الوجه الاوثق والاصح دليلاً على كون صانع قادرراً مختلراً حكم يدعو إليه الاحكام من الضروري

الثاني أعني أن لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه إذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق - واه كان المكون قدماً أو حادثاً وبهذا البيان أتدفع عن الشارح والمولى الخيالي أمور الأول ما أورده قول أحمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لأن العالم حينئذ يكون حاصل بنفسه وتخصيص الحاصل بمشع والمشمع ليس بمقدور - والثاني ما أورده على المولى الخيالي من أن التوجيه الأول في قوله أقدم من التقدم بالمعنى القوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لأن قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون محسوساً الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون إلا بملاحظة لزوم التقدم - والثالث ما أوردها عليه من أنه إذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجباً بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما ما ذكره المحشي في دفع الثالث فليس بشيء قطعاً لأن ملاحظة الواجب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق بينهما في أنها ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمها ههنا وإن لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا محذور

هنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا المصنف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التعيين لا كليهما فتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومعنى هذه الشبهات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجباً بالذات لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن البين أن الموجد لا يكون واجباً بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون إذا الإرادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى صحة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن أن يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكوينه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقة لكنه لا بدفع الإبراد الثالث لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في

الوجود فلا يندفع به الإبراد الأولى أيضاً على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فإنه محار الأنهم أفاده الفاضل الكلتبوى (قوله فإنه إذا كان موجباً إلخ) فإن القول بأن الصادر هو الأصلح يقتضي أن هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لا نسلم أنه إذا كان موجباً لم يكن هناك الوجه واحد إذا الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز أن يصدر الأصلح من الوجوه الممكنة بالإيجاب فإنه إذا كان موجباً لم يكن هناك الوجه واحد إذا الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز أن يصدر الأصلح من الوجوه الممكنة بالإيجاب

كون

خصوصاً إذا رجحه تناسب الكمالية (قوله واستدل عليه)

أي على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتر محدث) لا كلام على دليله إلا في هذه المقدمة وقوله لأن تأثير المؤثر فيه إلخ دليل عليها لكن لا ينبغي أن يشقار بما لم يذكره المستدل وهو أن يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتر إليه أزلاً بأن يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه أنه لو تم إلخ) نقض إجمالي بأن هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول إلخ) أن كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول إلخ) أن لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل البوى على الغير المصطلح لا ندفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أي من كلام المصنف حيث أضاف الروية إلى المفعول فالتبادر من المركب الإضافي أعني روية الله المعنى المبني للمفعول وأن كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعنى المبني للفاعل فلا تافى بينهما (قوله وأن كان كل منهما لازماً للآخر) فإن روية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرئياً وبالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضاً

(قوله كون الشيء مثبناً) أى في نظر العقل والقوى الإدراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحشي من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي هنا (٢٧٩) لان المقصود هو ان يفرع عليه

ما بعده من قوله واجبة بالنقل وأما النقص بالجسمية ونحوها فجوابه هو اناسهنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رويت تعالى اذ لم يرق برهان على امتناعه فبقى على الجواز الاصلى وهو يكفي هنا اه (قوله اذ بصير الكلام هكذا الخ) يريدان قوله لانا تفرق الخ علة لرؤية الاعيان والاعراض لالانا قاطعون بروبيتها وان المراد بروية البصر روية البصر للاعيان والاعراض لالشي آخر بقرينة مقابله لرويتها باستعمال البصر ولاشبهة في ان محمول الكبرى أغنى قوله فيها مرثيان عين المدعى الذى هو روية الاعيان والاعراض (قوله له دخول المدم في مفهومها) ولاشبهة في ان المدم غير مرئى (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئيا (قوله الى ان المرئى هو الاعراض الخ) قال

كون الشيء مثبناً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاولين سيناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجاوز ذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسماً مكيفاً بالموارد التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه أما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السميات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فليذهب اليان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أى ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجمل المدعى جزءاً من الدليل اذ بصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا تفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرثيان ولا يخفى فساد ما أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعني كون الاعيان والاعراض مرثيين فانا تفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرثيين لدخول المدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتعقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز أن يكون المبصر عوارضه وتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضرورياً محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض المحققين ذهب الحكمه الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافاً بالذات عند البصر كما اذ رأيت شبحاً من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حيثما

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الأول في الايمان والثاني في الاعراض (قوله لا يثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق (٢٨٠) العلم تحقق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لانه سيجيب عنه بقوله

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلاً للحيث سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلاً للرأى بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحداً منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للرؤية لا يضر المثل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لاسلم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعلية الوجوب وأجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى أن هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت عليه الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه أعني يدفع النقض بالامور الشاملة للمفاهيم بأسرها كالمناهية والمعلومية لا المفاهيم الشاملة للجوهر والعرض فقط كالحلوقية والكثرة مثلاً والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط عليه واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحديث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الرؤية يفقد شرطاً أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يحمل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الرؤية (قوله وأيضاً لو علت الخ) يعني لو كانت علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط عليه الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة ثابتة الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعطيل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث المثل انتهى والا فالعلة هنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجي يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة ثابتة فتبوءه فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم العرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدم لكان محيياً في نفسه لكن لا ينظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور أعني ان لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وأنت

قلت الخ (قوله أعني يدفع النقض الخ) يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت عليه الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميعها أي سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالمناهية والمعلومية أو لاثنين منها فقط كالحلوقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة لثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة رؤية الواجب تعالى على ما لا يخفى (قوله لا ينظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لا بقاء كلام الشارح الى قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والغالب لها على انه كان المراد بالصلة المؤثر لا المتعلق للرؤية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضاً مراده من العلة المتعلق هي ذلك التقدير وأيضاً قوله قالوا حد التوحي قد يعلل بالاختلافات الخ صريح

في ان مراد المعترض من العلة المؤثر لا المتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من خير ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لتلبية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمراً معدنيا كالحادث والامكان أو وجوديا كالمولية وليس الاعتراض بخصوصية المدم حتى يقال ان ما ذكره الفاضل الحنفي وان لم يدفع الاعتراض بما قل عنه لكن يدفع الاعتراض (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

أعني شرطية خصوصية المدم لتلبية الوجود ولصحة الرؤية ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيها قل عنه (قوله شرطاً للوجود) أي لتلبية الوجود لصحة الرؤية (قوله بتغيير الدليل) يعني أنا تأخذ في الدليل المذكور مجرد ان علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا تأخذ فيه الكلية الفائلة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أجب بان المراد الخ) لقائل ان يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جواباً بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات ايضاً كذلك وما ذكره المؤي الحنفي لا يدل الاعلى كون الجواب عن الاعتراض الاول بغير الطريق السابق أفاده الفاضل تبارك وتعالى (قوله لرؤية الجوهر والعرض) التعرض لها في

خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على المدم بل يجوز ان ينافى باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالمكان انتهى ومن هنا ظهر أن ما ذكره الفاضل الحنفي في دفع هذا اليراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر فيه ايضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم ايضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المدموم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع اليراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على أن حل العلة هنا على المتعلق بما يحل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطلوبة فبره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مالم لا يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الفئات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله رد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله أنا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته أنا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعمل بالاختلافات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه إنما يكون باثبات المقدمة المتنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت فانه إنما يدل على أن علة أمر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركاً وأجب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير الطريق المذكور بحيث يدفع عنه الاعتراضات حتى رد ما ذكره الحنفي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على أن الجواب بغير الطريق السابق بحيث يدفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا بد تقع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلوم اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زئداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فلم أن متعلق الرؤية أولاً وبالفئات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(٣٣٦ - حواشي العقائد أول) قول الشارح أنا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا والاستلزام الآتي حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلوم الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالأظهر الاقتصار على التعرض لاستلزام المذكور

(قوله بان نلزم صحة ملموسية الواجب) أوصحه الفاضل المحشي بقوله كما أنه تعالى جاز أن يكون مزثيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضا أن يكون ملموسا بالقوة الالامية لافي مكان ولا في جهة ولا تماسية بين الالامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الخلق ادراك (٢٨٢) الالامس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين الالامس والملموس فلا قصر

الحشي وللفاضل المحشي هنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدني تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري ك مفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن أدراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجالي متفاوتة قوة وضغفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فعمل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله) ثم اعلم ان هذا الدليل الخ يعني ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور يعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والمرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والمرض عرضين قائمين بالجسم لما قرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والمرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والمرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم في الموضوعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا نلزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك باللمسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله يرد عليه انه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون متمتع بالعدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية المتمتعة مغلقة بالاستمرار الممكن والسرفي جواز تعليق المتمتع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه اتما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون متمتع الوقوع كالمتمتع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أحيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيها امتنع

بصحة الملموسية أيضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور اه (قوله والانصاف الخ) من تمة مقول شرح المقاصد قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمقصد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله) والممكن الذاتي قد يكون متمتع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للمتمتع هو الصفة الثابتة أعنى امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق المتمتع بالمتمتع لان تعليق المتمتع بالممكن وأنت تعلم انه يؤخذ من هذا السر جواب اليراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله احيب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضا كما لا يخفى

(قوله وما الرد إلخ) أي الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله في آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل فإنه يمكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالنسبة (قوله لأن استقرار الجبل حين إلخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ إذ للقاتل أن يدل قوله وحين تعلق إلخ مع تعلق إرادة الله إلخ على أن له أن يقول كما (٢٨٣) أن كلمة حيث تستعمل للتعليل

فكذلك كلمة حين وإن لم تذكر كلفة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أنه إن أراد بقوله إذا الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض أن المتبر في الارتباط ووقوع الشرط في نفس الأمر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده إذ المراد بقوله فإنه يقع الشرط أنه يقع الشرط في نفس الأمر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط إذ يلزم وقوع الشرط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون قائمة في الارتباط والتعليل وإن أراد به أن المتبر في الارتباط ووقوع الشرط

عدم علته ليس كذلك بل التعليل بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالنسبة فإن استلزام عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث أن وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فإنه يمكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بأن المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلق إرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وإن كان بالنسبة فليس بشيء لأن استقرار الجبل حين تعلق إرادته تعالى بعدم استقراره أيضاً يمكن بأن يقع بدله الاستقرار وإنما المحال استقراره مع تعلق إرادته بعدم الاستقرار كما بضح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح أن يقال إن انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشيء إذ لا شك في صحة قولنا إذ اتقنا اللازم اتقنا الملزوم مع أنه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قبل أن سلطنا أن الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه قلنا أن يقع الشرط فيكون أيضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وإيراد الشرط والشرط وفيه بحث إذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط فتأمل (قوله منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري إلخ) يعني أن الرؤية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب أدنى انظر إليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بأن النظر إلخ) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمعناه وليس كذلك فإن النظر الموصول إلى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع أن طلب العلم إلخ) علاوة أي على أن طلب العلم الضروري يدل على أن موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع أنه مخاطبه وذلك غير مقبول لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ورد عليه أن المراد إلخ) أي رد على العلاوة أن المراد بأدنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فإن من مخاطبنا من وراء الجدار إنما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل إن أراد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وإن أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان إمكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لمخاطبه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرتبة بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

في نفس الأمر مطلقاً سواء على تقدير وقوع الشرط أو لافترض كيف ووقوع الشرط قد علق بوقوع الشرط فكيف يستبر في الارتباط ووقوع الشرط مطلقاً وإن لم يقع الشرط وهو يهدم التعليل والارتباط وإن أراد أنه لا يفرض وقوع الشرط كإفرض وقوع الشرط بل يترتب الشرط في نفس الأمر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع الشرط في نفس الأمر بدون وقوع الشرط بل إنما يلزم وقوعه في نفس الأمر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

تعالى لانه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخاف بعده وفي عدم لزومه للخطاب فإن الخطاب إنما يقتضي العلم بالخطاب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وإن كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل الثقل وبما قلنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي أن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضاً وإن أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لانعلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في القلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى (قوله وروى أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي انه تعالى أمره أن يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليخلف منكم رجلاً فتشاجوا فقال ان لمن قد أجبر من خرج ففقد كالب وبوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا سجداً فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام بأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فأقبلوا عليه * وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في أنوار التنزيل (قوله فلم اهتم ارتدوا الخ) أي فلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من أخبار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي أورده الشارح أصلاً لانا فختار اهتم كانوا كافرين ولا لنعلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والتواهي حين السجدة وغشى الغمام ثم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقيت وما قيل ان السبعين وان يسمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فبما لانا لانعلم ان كون المسموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاسماع من جانب واحد مثلاً هذا ما سنعرج عليه بطري العليل وذمى الكلبي في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيه مقالات كلها تصفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعزلة أن يقولوا تراخا إنما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتخلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالبصرات الجنانية أو لا يجوز فنحننا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية الخالقة له في الحقيقة والمآهة واللوازم والشرائط المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف إنما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه

(قوله أي فلم الخ) شرح لكلام المحشى الجبالي وجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح على المعزلة الذين منعوا بطلان نالي الدليل مستندين بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه بل السؤال كان لاجل قومه وأبطل الشارح هذا السند باستزاه خصوص القساد وأجاب المحشى الجبالي عنه باختيار شق ثالث اعانة للمعزلة والمفهوم من كلام السيلكوني اختيار الشق الثاني ودفع المحذور وهو كون السؤال عبثاً لا يقال ان المحذور ليس بمندفع لانه على تقدير عدم توقف علمهم بالامتناع على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني فسؤال موسى يكون عبثاً لا ما قول ان السؤال لاستماعهم اخباره تعالى بامتناع الرؤية فيحصل الفائدة ولا يكون عبثاً (قوله لكن الظاهر من مذهبهم الخ) قائل أن يقول مرادهم بكون الادراك البصري مشروطاً بالشروط المذكورة ان الادراك الذي يكون بدون تلك الشروط ليس ادراكاً

(قوله يحتمل أن يكون في صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما (٢٨٥) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

والحق الخ (قوله الا يرى الخ) تورجواز أن يكون عدم مدح المعلوم بعدم الرؤية لاشتغاله على النفس (قوله فيفيد ذلك النفي التمدح) ضرورة أن ما كان نفسه صفة نقص يكون نفيه صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التي لا يعلم ان ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التي نحن بصدد ما فيحتمل ان تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون نفيها صفة نقص لا يقال بنجزم يكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المعتاد مستلزمة للمقابلة والحصول في مكان الاذن هما اشارة لحدوث والامكان فيكون نفيها صفة كمال لا ما نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا ترى ان النفي والياء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل افاده بعض المحققين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضي

عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحكما المذكور هو تحكما من غير تراضي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعني انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم مدح المعلوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لا امتناعا بل لاشتغالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هذا النفي أيضاً من صفات نفسه ألا يرى أن الاصوات والروائح يمكن رؤيتها مع انه لا يفيد فيها عدم المدح لكونها مقرونين بسلامات النفس من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك أن الموصوف اذا كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النفس والام لا يمكن كاملاً من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من سمات نفسه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النفس بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النفس فكذلك كان النفي أقوى كان التمدح أقوى ألا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حق تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أنتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان تاماً بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل والالزام باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد تاماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والاقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فوقوق ذلك المميز لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا يثبت عن العلم الكلي كما يطهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والآرادة نحو التقدم من غير أن يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمزله أن يقولوا ان العلم بالتفصيل إنما يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم إنما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد إنما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريد العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فإلم بتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فكارة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

القصد الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالحلق بينه (قوله عما أتى به) أي عما أتى به الخالق وكذا الضمير في قوله من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

(قوله أما الفرق بينهما الخ) (٢٨٦) أي يجب في الخلق الكامل الاشتغال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص

بوجه جزئي في الإيجاد سواء كان ناقصاً أو كاملاً أما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع ما قال الخ) أي وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع ما قيل يجوز أن يكون العبد عالماً بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم ببلده أو يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلاً ووجه دفع الأول أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني أنه لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن الحركه أصعبه يتأمل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المفعول ليصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدري أعني الإيقاع والاحداث أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الإيقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستقراء بمعونة التمام لأن المقام مقام التمدح وإن كان أصل الاضافة للمهد على ما بين في موضعه إذ لو لم يحمل على الاستقراء لم يتم المقصود إذ لا شك أن المفعول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى التجار أعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسرير أنه مفعول التجار باعتبار أنه يتعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده ضلي تقدير أن لا تكون الاضافة للاستقراء يجوز أن يكون المراد ببعض الممولات أمثال هذا المفعول فلا يتم المقصود وهو اثبات أن جميع أفعال العباد وممولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعترلة إذ لا خلاف لهم في أن أمثال هذا المفعول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وأما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستقراء لأن المراد بالعمل المفعول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فإنه مفعول بمعنى ما يتعلق به الوقوع والاطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وإن كان مجازاً من قبيل اطلاق اللازم وإرادة الملزوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة يدل عليه فيم المقصود بلا ريبه قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالذات والمفعول على هذا المعنى لا يشمل التوليدات كحركة المفتاح التولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمفعول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وبحمل الاضافة على الاستقراء فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة) يعني أن ما إذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى إرادة الاستقراء بمعونة المقام لأن لفظة ما عامة موضوعة للاستقراء فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فإنها موضوعة في الأصل للمهد إذ هو الأصل في التعريف فلا بد في إرادة الاستقراء هنا من استئانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد الى الموصول أقل تكلفاً بخلاف جعل ما مصدرية فترجيخ الشارح ما المصدرية بأنه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير

ولا يبعد أن يجعل عنوانا الناقص والكامل مشعرين بذلك (قوله ولذا) أي ولأن العلم بالعلم ضروري بعد التوجه قيل أن العلم الضروري قد يكون تابعاً للعلم النظرى مع أن كون النظرى مكتسباً من الضروري يقتضي أن يكون النظرى تابعاً للضروري (قوله والا لزم التسلسل في الإيقاعات) لأن الموجود في الخارج إما واجب أو ممكن ولا شبهة في أن ذلك الاحداث والإيقاع ليس واجباً فيكون ممكناتاً والممكن الموجود لا بد له من علة والاحداث المتعلقة بهذا الاحداث أيضاً كذلك وهكذا فيلزم التسلسل (قوله اضافة المصدر الى ضمير الخطاب) لأن ما يعملون في قوة عملهم فالمصدر واضافته حكيم فهو المراد باضافة المصدر فاندفع ما قيل ليس في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستقراء (قوله فإنها موصوعة في الأصل للمهد) لئلا أن يقول لم لا يراد

بها المفعول المخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدراً أو حاصله فلا تخرج الاضافة حينئذ عن أصل وصفها وبهيم المقصود أيضاً

(قوله غرض الشارح) أى من قوله ثلاثاً يحتاج الى حذف الضمير (قوله كيف الخ) أى كيف يصح التخصيص المذكوران والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذى هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متفنيان فاشار الى انتفاء الاول بقوله اذ لا قرينة تدل على التخصيص والى انتفاء الثانى بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق المتعدى الخ

(قوله في مقام المدح) هذا خلاف ظاهر كلام المحنى الخيالى اذ الظاهر ان هذا المقام اشارة الى ما ذكره من كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة فيكون هذا منقلاً لما ذكره الفارح رحمه الله سابقاً من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخلقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أى ذكر أحياناً (قوله باعتبار المحلية) أى باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قبل هذا الخ) هو اعتراض على الجواز الاول (قوله هذا الجواب) يعنى به الجواز الثانى (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الاظهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم فجاز تعلقه بالمعصوم (قوله تمثيلاً الخ) يعنى أنه استعارة تمثيلية شبهة

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جمل ما مصدرية لأرجحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحنى أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا اريد على الشارح (قوله وقد يوجه الخ) أى قد يوجه من جانب المعزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه أيضاً بأن المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلاً منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد ان من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخ) يعنى ان المعزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلا آلات وأسباب ويمنعون ورود الآية السابقة أعنى قوله تعالى * أفمن يخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختياري الية) لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختيارياً واللازم باطل اذ قد انتقوا على أن ما وقع به التكليف اختياري الية وان اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله إنما لا سلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الانمال المذكورة ترتباً عادياً مثل ترتب الاحراق على اساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فاذ يستل عن ليهما بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على اساس النار وقيل هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استحقاقياً والذم اعتراضياً كما لا يخفى وإنما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما يتفهمنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لانا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى عادته الخ) يعنى ان قوله كمن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر وبسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعصوم وإنما قال الشارح لا يبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى أن قوله تعالى كمن يجوز عن سرعة اليجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع

حصول المراد بعد تعلق الارادة بلامهل ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصورة الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع للمثبه في المثبه به من غير استعارة في مفرداً فكان أصل الكلام هكذا اذا أراد شيئاً فيحصل عقبيه دفعة فكأنما يقول له كمن فيكون ثم حذف المثبه وأقيم المثبه به مقامه ولما كان الاستعارة التمثيلية البقية بلاغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السيلكونى على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكلبو

في حصول المسامحة به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاوله أمر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * قضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اعلم الشيء اما قولنا كما في قوله تعالى * وقضى ربك الا تسجد الاياه * أي حكم أو فضلا كما في قوله تعالى * قضاهن سبع سموات * أي خلقهن وأتفن أمرهن انتهى كلامه فلم يما ذكر ان ما وقع في شرح العبدة ان القضاء يذكر ويراد به الأمر كما قال الله تعالى * وقضى ربك ألا تسجدوا الاياه * أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الأمر معنى مقابرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والأمر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب نقصان في الارض * الاعلام والتبيين اللفظ مرجمها واحد أعني اتمام الشيء فلا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات القطبية) أي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجمه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة فحبيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيها لا يزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى بعدم العناية الازلية التي هي مبدأ لفيض الموجودات من حيث جعلها على أحسن الوجوه وانها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة وبمجة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وما أخذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي ضله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى * وأن من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره ابو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ملوفع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها انقوى والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فاقيل ان القضاء ستة معان فهو من جهة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي إلخ) يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذکور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل عليه انه لا معنى للرضا) يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى

(قوله في العالم العقلي) أراد به عالم المجردات ذاتا فضلا المسماة بالعقول النقالة عندهم (قوله احدها النفي) يعني اتمام الشيء المدرج فيه الحكم والخلق والأمر والاعلام والتبيين (قوله مصطلح الاشاعرة) يعني الارادة الازلية المذكورة (قوله مصطلح الفلاسفة) يعني مبدأ وجود جميع المخلوقات على الوجه المذكور (قوله ستة معان) الخلق في قضاهن سبع سموات والأمر في وقضى ربك ألا تسجدوا الاياه والحكم في واقض ما أنت قاض والاعلام والتبيين في وقضينا الى بني اسرائيل الآية وهذه الاربعة كلها لقوى والاشيان الباقيات هما المصطلحان المذكوران ومنشأ اثبات الاربعة اللغوية عدم التنبيه لما ذكره الشارح في التلويح من أن المعنى اللغوي ليس الا الأتام والمذكورات من شعبة وقاربته (قوله عن أصل الاعتراض) أي الذي ذكره الشارح بقوله لا يقال إلخ

زيادة غوابته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك اما هو في الرضا بكفر التبر واما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتار خانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يجب الكفر ولا يستحسنه (قوله) وانت خير بان رضا القلب بفعل الله تعالى الخ (يعنى ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبادة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق صفته على تقدير كونه عبادة عن ارادته الازلية بملازمة في صحته ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق بضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطريقه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم لقرضا بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضا لامن حيث ذاته لان الرضا بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ لثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضا به فان قيل لافرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها لما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب اوجب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله) قالت المعتزلة انه تعالى الخ (يعنى قالت المعتزلة في التنفص عن لزوم النقص والمطلوبة بانه تعالى اراد ايمان العباد اختياراً منهم لا جبراً فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالمعجز كما لا يخفى (قوله) وليس بشيء (أى ما قالت المعتزلة في التنفص ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومطلوبه ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله) قيل لا يلزم من الارادة الخ (أى قيل في التنفص عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يلزم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختياراً الا الرضا به فتوهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضاً (قوله) وهو كلام الخ (أى ما قبل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الارادة مطلقاً من غير قيد بعدم الاعتراض قال قول بتخلف المرضي عن الرضا عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجمع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجمعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحمدي من أن للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة

ظاهر

قوله لا يعني أنه لا يظهر الخ) فيه أنه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء (٢٩٠) دون المعزلة مع أنه يجوز عند بعض المعزلة خروج أفعال العباد من

التفويضية هو الأمر والنهي ولا شك أن مخالفة الأمر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبته أجمعاً لأن ذلك إنما يتم لو كان معنى الأمر عديم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فإن الأمر عديم هو الإرادة فتخلف المأمور عن الأمر تخلف المراد عن الإرادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريب (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فإن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صرف قدرته وإرادته إلى الفعل أوجده غيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وإرادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجى تحقيقه أن شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب الخ) ولا يعني أنه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعزلة لأن عدم الإيجاب والاضطرار إنما هو بالنسبة إلى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فليس إلا الإيجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد أن مذهب الحكماء والمعزلة أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة وهما بوجيان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعزلة إلى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار أن خلق الإرادة والقدرة في العبد عند المعزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالإيجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل الحوادث كلها وأن المراتب شروط معذرة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال أن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وأن الوجود معلول له على الإطلاق وأن تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن أفلاطون من أن العالم كرة والأرض مركزه والأفلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فأين المفرشمر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وإن اشتهر في الكتب إلا أنه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال أن الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وأن الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما نعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أي قدرة الله وقدرة العبد على أن يتعلق المجموع بالفعل نفسه وبؤثر في أصل الفعل بمعنى أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الامانة وهذا أقرب من الحق وإن اشتهر في الكتب أنه جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فإنه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفاً الخ) كما في لطم اليتيم تأدياً وايذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرته العبد والظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعزلة بل أراد أن للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه أن هذه الصفات أمور

لقوة إلى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ جد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الحلي وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى أفاده الفاضل الكلبوي (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر إلى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الإيجاب مع تمامها عند الحكماء والمعزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الإيجاب نظراً إلى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً إلى الذات كالفوشجي في شرحه الجديد للتجريد (قوله هذا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالإيجاب بأن يوجب الله للعبد القدرة والإرادة ثم هما بوجيان وجود المقدور (قوله وإن تساهلوا الخ) حيث نسبوا المملولات

التي في المراتب الاخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية (قوله ما لزم على المعزلة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى اعتبارية خالقاً لكل شيء جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهبه الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم إنما هو بالنية والإرادة وتلك الإرادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطة كون الفعل طاعة أو معصية وهذا بعينه مذهب إليه الماريدية

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل (٢٩١) لايتاني ان يكون صرف الارادة

مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لا يقال الكلام في القدرة لا في الارادة لا تأنيقول الاختيار كما يحكي بمعنى القدرة يحكي بمعنى الارادة الجزئية فليحمل في كلام المصنف على الثاني ولو سلم فان للعبد قدرة على طرفي الارادة أعني ارادة الفعل وازادة الترك فالقدرة ليست مختصة بانفعال الجوارح بل شاملة لانفعال القلوب كما في الايمان المقذور تأمل (قوله فلو كانت مسبقة بالارادة الخ) قال الفاضل الكنبوي أقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشي من الوجود والمعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعل خارجة وقد قالوا ان علة الوجود هي ارادة واجب الوجود وعلة المعدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار في كل من الارادة وعدمها

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلاوجه لعله آثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعبد الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله لايجاد انما رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعبد عنده أوصاف الافعال لا أنفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار وأما الرد على المنزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هنا (قوله الا أن بعض الأدلة لايجري الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) فبمع نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر مادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد رد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يقد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً مادياً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي بصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه وبصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عزم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جمل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى انضافها بها في الخارج لاوجودها في أنفسها والا فها أمران عديان لا يتحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد عدمه بمتنع اذ لو لم يتمتع لحاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وأنت خير بأن الاعداء الازلية الخ) يعني ان تصير ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازيلية فلو كانت مسبقة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادثة على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعبر الشارح بالارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف المعدم ليس أثراً محضاً للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئة بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد المعدم الى القادر يقتضي حدونه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم ازيلياً وأما الجواب بأننا لانعلم كون أثر الارادة

فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر الفاعل المختار حادثة بالضرورة قائماً هو في الأثر الموجود لافي المعدم بل الشارح به على ان عدم ارادة شيء من الوجود والمعدم انما يتصور منا لان علام النبوء

لانه اما ان يريد الوجود أو عدمه فليتأمل اه (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي (٢٩٢) والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على عدمه كتقدم الاجباد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على عدمه فليس بجديد لان المتع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلاً مختاراً على كون العالم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشيء على عدمه ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن عدمه صالحاً لان يكون أثراً فنسبته الي جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على عدمه مستند الى بقاء عدمه مشبهة بالفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط لعدمه بعدمها ولا معنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن مقتضى الارادة عدمه باعتبار عدمه (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه أسند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة عدمه كذا قل عنه (قوله والا يمتنع الخ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدمه علة عدم المعلوم ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم كون عدمه أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدمه الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علةين مستقلتين على ممول واحد (قوله والمتميزة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعني ان المتميزة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متطابقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لان العلم انه اذا تعلق الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن ثم يرد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فتعده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضاً (قوله قد يمنع هذه المقدمة الخ) أي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجباً أو ممتنعاً للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على ما هو عليه في حده ذاته ألا يرى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلاً فلم انه لا مدخل للعلم في جهل الفعل واجباً وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضاً مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجباً للفعل وأما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أي اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلاً وهو المقصود هنا لان المقصود نفي الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة ولو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعاً لنفسه وهو دور باطل فالصواب هنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل أن العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لا يثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا يتنافى الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقاً لا جنم التقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما

يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط بالوقوع قبولاً لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا ان نقول لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولذا نقض الدليل المذكور بأفعال البلوى تعالى ولعل مراده هذا المحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

(قوله وأما الذاهون الى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى أن الارادة الصالحة لا تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالارادة السكية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير صالحة لترجيح

جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرها الى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالارادة الجزئية ومراد الاشعري ان هذه الارادة الجزئية ليست من العبد كالكيفية بل هي أيضاً من الله تعالى والذاهون الجبر المتوسط وأما الجبر اللازم في الارادة الكلية فيقول به المعتبر أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وأما الكلام في الجبر من حيث الارادة الجزئية فالصواب ان يقول وأما الذاهون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا ما ليس من العبد هو الارادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم ایجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الاضافة وهي من الامور الاعتبارية أو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح فينشد

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئاً على ماقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيجي تحقيقه وأما الذاهون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا يعمدهم لكن لهم أن يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً إنما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال وإعطاء الارادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل اما مطلقاً أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبوراً في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما أنه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجبه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيها لازال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالارادة فبني الخ) أي النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والايتمتع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيها لازال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الجلي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال ان تعلقت بإيجاد شيء فيها لازال يجب وجوده والايتمتع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وأما المذاني له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بغيرها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة الى العلم أيضاً لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه

لا يلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت ما في كلام هذا المحقق من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الخيال على ما ذكرنا فتأمل

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته الخ) والسر في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للتأثير يكون جبراً وما (٢٩٤) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو إيجاب فقط وكلمة ما في قوله بخلاف ما في أفعال العباد عبارة عن المرجح الموجب لكن ينبغي ان يعلم ان القول بأن المرجح في أفعال العباد هو ارادة الله تعالى مبني على السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل فيكون فصله الاختيار واجباً أو محتتماً لا على التحقيق من ان المرجح الموجب في أفعال العباد ارادتهم (قوله فيلزم الجبر فيه) أي في فعل العبد الدال عليه الأفعال دلالة الجمع على المفرد (قوله فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى الخ) حاصل كلامه ان ههنا قياس مساواة يثبت بها كون ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته أي موقوفة عليها لتعلقها هكذا تعلق علمه تعالى وارادته موقوف على نفس العلم والارادة له تعالى اذ ما لم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه ونفسه موقوف على تعلق ارادة العبد ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا

تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بأن المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) قل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بأن يكون تعلقها متفرعاً على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على أن لقدرة تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع ساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرة مالا خلا فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما أنه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لئني الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقته بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بشبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرة حقاً وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتقائه بالفواعل انما حكم البدهية بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة بصير شيئاً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فقول وبالله

تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه وارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو التوفيق المطلوب الذي في قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه وارادته تعالى

(قوله منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا وسط الخ) أن أراد بها نحو الفنى والفقر فالظاهر أن لفظ الافعال لا يشمله إذ هي صفات لافعال وإن أراد بها نحو حركة الارتماش فالظاهر أن أفعال العباد لا يشمله (٢٩٥) إذ الظاهر من أفعال العباد

ما يكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يتمكن الخ) لا يخفى ان يتمكن المذكور ليس آثر القدرة بل آثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد وآثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولا حقه بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أراد به العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فاذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وقوله اللاحق فعلم العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجبر أى علماً بترتب الخ قوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار الحلية) أى لا باعتبار ارتكابه شيئاً يستحق بسبب الذم اذ لافعله (قوله ولذا) أى

التوفيق ان أفعال العباد منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجد لها سواء تعلق بها إرادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وإرادته ترجح أحدهما فاذا رجحت إرادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلق إرادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعنى تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقياً طائياً فان قيل ذلك الترجيح المنفرد عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد فيكون العبد خالفاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في موضعه من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة فافائدة التكليف اذ الإرادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الإرادة بناء على ان الإرادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب حادثة وباعتبار ذلك التعلق أعنى تعلق الإرادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للتوابع والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علماً اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذاً من لسان الشارع وخلق فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لذلك الإرادة بحيث لو كانت مستقلة في الابدان لا وجودها فعلم العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلق ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار الحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم قبحه لاستحق الذم والعقاب ولو تعلق إرادته بقبیح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بإرادة العبد فيلزم التسلسل واما بإرادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الإرادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الإرادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها اذ لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محمول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومفادته لصرف الإرادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الإرادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيحى في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أى ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والنسب فيه) أى في عدم استلزام الجبر في نفس الإرادة الجبري في الافعال

الفعل وإنما قلنا بغيرهما لأن صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاستعمال لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر إذ لو كان عنه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشئ) لأن قصد الاستعمال (الخ) أي ما ذكره صاحب الفيل ليس بشئ أما يان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لأن استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعنى الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لاقبله وأما يان مفارقة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه أي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مفارقة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلاً وهو إنما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل تعقيباً لمجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيباً زمانياً بل الشيء بالذاتي لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف الصدق وقدرته وارادته بحيث يتمتع بوجوده بدون اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أي وان لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قبل عليه فينشد لاشركة الخ) حاصله ان تسمير الشركة بما ذكر يقتضي أن لا تكون للشركة في مذهب الاستاذ لعدم افراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه أفصح شركة من مذهب المنزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الاجهاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المنزلة فانه لا يدل على نقصان بل على انه لا يقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المتمتع (قوله وليس بشئ الخ) أي ما ذكره ليس بشئ لأن كلا من المؤثرين أعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بماله من دخله في التأثير على انا لاسم انه أفصح شركة من المنزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلق مؤثراً فيها ليس أفصح من لقي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على المتمتع قياس مع الفارق (قوله ولا يجري في ملكه الخ) قبل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدورية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعندما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقية ولم يكن دائراً معه كيمس الملاقي فان تحقق اليمس لا يستلزم تحقق الاحراق فا قاله الفاضل المحتجب من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينبغي كون

مع الفعل أي اذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال فقدم زمانياً ولا شبهة في ان الاستعمال مع الفعل لزم ان تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لان المتقدم بالزمان على مامع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مفارقة القصدين) يعني انه لا يثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المفارقة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقديران المصدورية) ويكون التقدير ليس أفصح من اني ان لا يجري في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لا يستلزم تحقق الاحراق) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليمس لا يستلزم الاحراق ان معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لا اعتماداً أيضاً اذ ظاهران

(قوله لانهم) أى جمهور الاصحاب والا فبعضهم يبنى كون الشأن فيها التأثير أيضاً (قوله فقط) متعلق بكسب القبيح أى يكون وجه الذم عند هذا القائل هو كسب القبيح فقط وهو (أى القبيح) التضييع الذى قصد اليه بالقصد الى ترك الواجب لا التضييع المترتب الغير المقصود الغير المكسوب كما هو كذلك عند القائل الاول (قوله) ومما ينبغي ان يعلم الخ (دفع لما يتوهم من ان الشارح قصر في بيان وجه استحقاق الذم والعقاب حيث اقتصر على ان الوجه هو ترك قصد الفعل ولم يشر الى الوجه الآخر الذى هو كسب القبيح وحاصل الدفع ان المستفاد من تفريع الاستحقاق على التضييع هو ان الاستحقاق تارة يكون لترك قصد الفعل لوجود التضييع حين ترك قصد الواجب وتارة لقصد فعل الشر الذى هو كسب القبيح لوجود التضييع فيه أيضاً اذ التضييع يوجد بترك قصد الخير بقصد فعل الشر فلا قصور في كلامه

شأن القدرة الحادثة التأثير قسميتها على شرطاً مجاز (قوله ولك أن تقول الخ) هذا ما وقع في كلام الأمدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فينبذ قسميتها على شرطاً حقيقة فاقاله الفاضل الحنفي من أن كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند أصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتبائها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ما هو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعداد ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيج الاسباب وميلان النفس الى للفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيج الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه قد لا يماقب بعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً لنظر الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لازمة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل اقوال الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد وأما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بآله ولم يمتد ولم ينبو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفراً لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بآله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يثقل ويحاسب لقوله تعالى * وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً * (قوله وهو لا ينافي الخ) أى كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعني صرف القدرة اليه على ما سيجي في قوله ومحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيق باختباره الخ وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مفاراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزايم الخ) أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزايم مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندهم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وإن لم يكن الزامياً بل تحقيقاً مبنياً على مذهب أهل الحق فلا يقيّد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة فينبذ ممنوع اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه

(قوله أقول ان كان الخ) محاكاة بين المحشي والقاتل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد ارد على الخصم ولو حل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً (٢٩٨) والاشتغال بتقرير المذهب أم من الاشتغال برد مذهب الغير على انه لا يفتوت

الرد تبريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله رعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب المادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بنفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور (قوله وبهذا ظهر ركازة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى المبين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عنه فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلاً حقيقة أو عيناً ويمكن ان يقال المراد من المعزلة في قوله

فد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عند عدم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة تجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يحمل الكلام الزامياً لأنه لو جعل تحقيقاً أمّا يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقاً وإن كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى المادة فلا حاجة الى جعله الزامياً ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لاقبله لزوم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية أجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدورها فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متممة في القدرة الحادثة لكانت متممة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقيف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متممة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون نمطه تابعا لتنجيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس في وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أو لا وليس في وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد أن دليله إنما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان في المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما سترفه فالفرع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقيف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فتم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من قال وبهذا ظهر ركازة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل أمّا هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائها حال الفعل وهو يبقى بقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه أمّا يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

ومدعي المعتزلة الفرقة الاولى فقط لا كلنا الفريقين والى ما ذكرنا أشار بلفظ الركازة وهذا ولعلم ان البسجة الامر الخيالية التي كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن التسخخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لا بد بزيادة لالتافية العاطفة ومعناها ليس مدعي المعتزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله تنديراً

(قوله ليست مساوية للقدرة الحادثة الخ) لا يخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام المرض بالمرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحادتين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٢٩٩) الحادتين أموراً اعتبارية أو أموراً

خارجية أو كلاهما فالمرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيها على السواء لا صفها أيضاً أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادتين المذكورين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام المرض بالمرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية فحكم الى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى المحشي بالامر بالتأمل (قوله أي وان لم يمتنع قيامهما مع الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة القائلة وانه يمتنع قيامهما معاً بالحل المبني عليها امتناع بقائه الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يمتنع قيامهما معاً بالحل لامتنع جعل أحدهما فقط لنا للآخر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً يعتبره العقل وينزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا يتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام المرض بالمرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أموراً خارجية تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام المرض بالمرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تنطبق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارئة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أي مقارناً لها كما هو رأي الشيخ مقارئة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدي الخ) أي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبينه في التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام المرض بالمرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمتنوع أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معاً

دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط لنا للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء لنا للسواد مثلاً دون العكس فالقدم مثله ثبت انه يمتنع قيامهما معاً بالحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افترقا يكون أحدهما فقط قائماً بالحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما لنا للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه

بالحل بل جاز قيامهما معاً بالحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باقٍ أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله أنه يجوز أن يكون بين الأمرين القامعين بحل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وإنما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الأوليين لأنه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني أن للمكلف وصفاً إضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن للمكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والمادة يعبر عنه تارة بلفظ بحال على الإضافة وتكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الإضافة صريحاً وهي سلامة الأسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وإن لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما أن الاستطاعة وصف ذاتي له لأن المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بها فإردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والالزام صح تفسيرها بسلامة أسبابه لأنه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالإضافي وإن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنعرج بخاطري الكليل وذهي العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والالزام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخل في تقرير الجواب وقال يعني أن الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان إضافيان لافرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ولا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي له والالزام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الأسباب لأن سلامة الأسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب أن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه أما أولاً فلأنه حيثئذ يصير قوله والالزام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وإن أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلأن قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على أن المنع المذكور لا يضر لأن فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب فلا حاجة إلى دفعه وأما ثالثاً فلأن أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أفاده بعض الأفاضل الخ) أراد به الحيد الشريف وحاصل التأويل أن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب إلا أنهم تسامحوا في ذلك إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الأسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف لشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع آياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع آياه فتذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فإنه حي

(قوله مصادرة) لأن أصل المدعي كان إثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب وقد أخذ في إثباته قوله والالزام يصح تفسيرها بسلامة الأسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل أن يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصرأ على هذا السند أعني قوله والالزام يصح تفسيرها بسلامة الأسباب إذ يجوز أن يستند المنع المذكور إلى بداهة عدم الفرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ويقول المانع لا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي لبدهة أن لافرق بينها وبين سلامة الأسباب إلا بالأجمال والتفصيل ولا شك في أن السلامة وصف إضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فإذا استند المنع إلى هذا السند يثبت صحة التفسير وبتمه الكلام وإذا ثبت صحة التفسير فله أن يستند المنع المذكور إلى تلك الصحة أيضاً وحيثئذ لا مصادرة في شيء

عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لبيب قد كلف الح وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداءً وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفاً بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل غيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يمنع في نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لتخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الحيل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الح) فان ما علم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الح) أي التكليف بالمتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من الحقيقين من استحبابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرغ تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور شيئاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي نيوته والام لم يكن متمماً لذاته وهذا كتصور الاربعة بأنه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزواج ليس بأربعة ونحقق هذا الكلام في شرح المختصر المصنوع (قوله والثانية لا تقع اتفاقاً الح) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الح) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجملاد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجملاد ليس محلاً للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز وقوع الح) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصياً اجمعاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الح) يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قبل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالمتنع لذاته او مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يدها الح) دفع لما يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا يعد هذه المرتبة أي المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى أنه ممكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الح) أي قد يوجه ما قبل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الح) يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً (قوله ولك أن تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك)
أي الجواز والوقوع (قوله
وذلك الح) أي الانتساب
المذكور مرتكب لاجل
أصلين ذكرهما الشيخ
(قوله لا تأثير لقدرة العبد
الح) فاذا لم يكن لها تأثير
فهي في قوة العدم فكما انها
لو كانت معدومة يلزم
تكليف المحال فكذا اذا
كانت في قوة المعدوم (قوله
لكان) أي ذلك المستحيل
فستدعي الحصول على صيغة
اسم المفعول ولك ان ترجع
الضمير الى التكليف
فستدعي على لفظ اسم الفاعل
لكن شرح المختصر نص في
الاول حيث قال لكان
المستحيل مستدعي الحصول
(قوله لا يعد الح) قال
النزاع الى عد هذه المرتبة
الثالثة بما لا يطاق عدم عدها
فالشيخ على الاول ومخالفوه
على الثاني حصراً لما
لا يطاق في المرتبتين
الاوليين

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله إنما النزاع في جوازه (قوله ان يكون الحكم بعدم الوقوع) (٣٠٢) الذي هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم

القول الثاني (قوله فكذا الحكم بعدم الخ) يريدان ما ليس في وسع العبد متكفوم عليه بمحكين أحدهما عدم وقوع التكليف به بالاتفاق وإنهما النزاع في جوازه والحكموم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة فيجوز أن يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحكمين المذكورين لا يستلزم ثبوت ذنبك الحكمين لجميع مراتبه بل يجوز أن يكون الحكمان المذكوران باعتبار بعضها أعني المرتبة الوسطي (قوله في المقصود) هو أنه يجوز الحكم على المطلق ولا يستلزم ذلك شموله لجميع افراد (قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه أنه ليس في كلام العرب رفع الإيجاب الكلي بهذا الوجه أعني أن يكون قيد شيء لأنفس ذلك الشيء إيجاباً كلياً ورفع ذلك الشيء المقيد بالإيجاب الكلي ويكون المراد بذلك الرفع رفع الإيجاب الكلي لذلك القيد أي لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لأن الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الأفراد لأن المطلق موضوع لحصة من الحقيقة تحتل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطمع رجلاً وأكس رجلاً لا يستلزم الأمر بإطعام جميع الرجال وأكاسهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والغثي المدقق جعل الضمير في قوله ولك أن تأخذهما إلى الامكانين وقال ولك أن لا تقيد الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لأنه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لأنه خارج بقرينة قوله وإنما النزاع ولا يخفى أنه لقو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله وقد يقال إن أبا هب الخ) يعني أن أبا هب كلف بالإيمان والابتن عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحيته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحيته به أن أبا هب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما أتى به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وإن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لأن اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص إذا كان مصداقاً كان عالمياً بتصدقه علماً ضرورياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عليه بتصدقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدقه حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى أعني الممتنع لذاته فضلاً عن جوازه (قوله وفيه بحث لأنه يجوز الخ) يعني أنه إنما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يدعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصدقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته لم أن خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً أن هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بأن اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصدقه في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصدقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي المصنف ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحيته به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي فلا يناقيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي بحسم مادة الشبهة إشارة إلى ما ذكرنا من المناقشات (قوله والذي بحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواظف وحاصله أن الإيمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا يناق في ذلك

والمراد بهذا الوجه أن يكون المقيد والقيد جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن أن يكون وجهه أن الإيمان فهو حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الأشخاص تدير

(قوله فهو كقوله تعالى نوح الخ) يعني ان المقصود اعلام النبي بحاله (٣٠٣) حتى يأس من ايمانه ولا يكدر

خاطره في تحصيل ايمانه (قوله لا ينافي كونه مكتسباً) قال بعض المحققين بقوة لذلك والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد مباشرة لا ينافي مقدورته فكذا عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدورية المسبب اهـ وقال أيضاً العلوم الكسبية مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر (قوله وبعد مباشرة غير متحقق الخ) يعني هذا الذي ذكرناه من تمكن ترك امتداد المتولدات حين مباشرة أسبابها اذا اريد عدم التمكن حين مباشرة أسبابها ولو اريد عدم التمكن بعد مباشرة أسبابها فنقول يمكن ترك الامتداد بعد مباشرة أسباب المتولدات المتسدة غير متحقق في أفعال المباشرة المتسدة أيضاً أي كما انه غير متحقق في المتولدات المتسدة

فهو كقوله تعالى نوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعتن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جداً لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ما ذكره الشارح بقوله وحلها قض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي قرض اجمالي وحاصله ان دليلهم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشي من المتولدات بمكسوب العبد والدليل إنما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمع الحاصل بعد النظر القائم بمحلها والام الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدوراً لنا ولا يتمكن من عدم حصولها فملم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله برد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فملم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسباً للعبد ألا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات * قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زماناً والمتولدات الممتدة زماناً وحاصله أنك اذا ضربت انساناً حتى حصل فيه ألم ممتد زماناً فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضرباً ممتداً زماناً فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زماناً فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زماناً اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زماناً فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول ما ذكره كلام أو هن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها مثلاً حين مباشرة الضرب لتأمكن على أن يضرب ضرباً شديداً فيحصل ألم ممتد أو ضعيفاً فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشرة أيضاً فانما بعد تحقق الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم بعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبة ومقدوراً لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لحاز أن يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لماش الى

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا تقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالأفعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لانها الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله هل تحقق ذلك في حق (٣٠٤) المقتول) قال الفاضل المحشي وهذا التحق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقتل

لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم أن كون الاجل بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر يأتي عن التردد فيه بأنه جاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت فالصواب أن هذا ليس منطبقاً على مذهب الأصحاب كما لا يخفى اه فلتأمل (قوله على نمط قوله الخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المباعدة فيها هو المنصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصنافنا نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئاً أصلاً في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله فما رد على سوداء ولا يضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكبر وباليضاء الجواب المستحسن (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورد أنا لان لم حصول ذلك المعنى بدون ذكر

امتداد أمده هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب إليه أبو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أي لم يوصله إليه) يعني أنه تعالى لما أقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون عبارة الشرح هكذا أن القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعزلة وأهل السنة ودفع ما يقال أنه إذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى * فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم المعلوم في حقه أنه أن قتل مات وأن لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد وأمله جواب باختیار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلاً للخلاف لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول نخاف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله أفأجلهم لا على الجزاء فتنى الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن فائدة تأكيد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وإن صح مع أن المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين أن قوله لا يستقدمون عطوف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيء الاجل كما يتمتع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع التأخير عنه وإن كان الثاني ممكنًا عقلاً وذلك لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدماً فيها ذكره كالجمل بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفى التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص أنه عطوف على الجزاء بناء على أن يكون معني قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تقيراً على نمط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلفه فأرد على سوداء ولا يضاء فلا يرد عليه ما قاله الفاضل المحشي أنت خير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء علي ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهية الخ) يعني أن المعزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات لئلا كوزة

في يانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على قبيحاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستمارة
 لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل الحشى من أن من ادعى الضرورة من المعزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وإن الجمهور كانوا
 يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره انشراح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من
 المعزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبه فليس بشي لان المعزلة قاطبة
 ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح
 المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله وادعوا فيه أى في تولد من فعل القاتل وجأته
 لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات واتفاهها عند انتفاها انتهى والخلاف الذي نقله
 بين أبي الحسين وغيره من المعزلة إنما هو في كونها مستندة الى العباد لافي كونها متولدات من
 أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل البعد وجمهور المعزلة يستدلون عليه ونغامة بن
 ابريش يقول انها حوادث لا يحدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لامن فعل البعد الى غير
 ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله
 رد عليه أنه لا يوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي
 يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف إنما هو في تحققة
 في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلاً والآخر سبعين قيل عليه ليس
 بمحصل الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل
 بل غصه أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعله بأن طاعته تصير شيئاً
 لثلاثين فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أ والمراد الزيادة بحسب الخير
 والبركة الخ) يعني أن المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيها هو المقصود الا من من العمر
 وهو اكتساب الكالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة
 الابدية (قوله فانه خالف المعزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي
 علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكمي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشاعة ويتقدم عند المعزلة وقال الكمي أنه متمدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول
 ليس يميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر
 صنعه (قوله أي يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ)
 أي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فاتفق به سواء كان حلالاً أو حراماً من
 المطبوعات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف الممول عليه عند الاشاعة (قوله
 فعلى هذا الخ) أي فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العواري رزقاً لانه مما ساقه الله تعالى فاتفق
 به (قوله وفيه) أي وفي جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل
 شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل
 (قوله وبوافقه الخ) أي يوافق هذا التعريف قوله تعالى * وما رزقاهم ينفقون * فانه يجوز أن
 يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله

(قوله ويتقدم عند المعزلة)
 بناء على ما مر من أن
 الاجل الذي لا عيص عنه
 ولا تقدم ولا تأخر الذي
 هو محل النزاع ليس متحققاً
 في المقتول عندهم مع تحقق
 الموت فيه (قوله أي
 مفعوله) أي لافعله بمعنى
 قيامه به تعالى شأنه (قوله
 لانه) أي العارية بمعنى
 المستعار

(قوله لكونه بصدده) أى لكون المنفق المذكور بصدده ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله يندفع بملاحظة الحنية) لا يخفى أنه اذا حل المملوك على (٣٥٦) معنى المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى يكون لفظ مملوك

لا يمكن اتفاه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا لحلال الخ) أى وان لم يكن المراد المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى لحلال تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيحى في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله خيئذ يندفع بملاحظة الحنية) أى حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحنية أى مملوك يأكله المالك من حيث أنه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتها فأنهما مملوكان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما المالك مع كونهما حرامين وإنما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي بعض الكتب الخ) قبل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة خيئذ اندفاع النقض بالحر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا به الخ) أما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على السكك على سبيل التعليل لكنه خلاف الظاهر (قوله يقضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق السيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بالفظ مالمالك وبلمنتفع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول خيئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواضع أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن الزراع في رزق العبد لافي مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضاً خيئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصوداً على الحلال لا مطلقاً فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أجيب عنه الخ) أى أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا أنه أعرض عنها واشتدل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوص بمن مات ولم يأكل الخ) أى على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقاً وهو باطل لقوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوص بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالاً ولا حراماً فانه يلزم أن لا يكون مرزوقاً وهو باطل بالآية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانهم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية فكذا تقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض إنما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور الممتزلة على ما في المواضع فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضاً فيه فوات مقابلة ما الخ) اذ لمقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو

بدون اعتبار الحنية مخرجا لحر المسلم وخنزيره عن التعريف فالصواب ان يقول خيئذ يندفع خمر المسلم الخ باسقاط ملاحظة الحنية من الين (قوله أقول معنى قوله الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني لكن الحكم عليه بقوله وذلك لا يكون الا حلالا باعتبار بعض افراد المنتفع أعني المكلف لا كما قال التعريف باق على عمومه فلا يلزم خروج رزق الدواب لكن الحكم المذكور ليس باعتبار ذلك العموم حتى يقال لا يتصور الحل والحرمة بالنسبة الى الدواب (قوله اذ لمقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان الخ) لانه يجوز ان يبين طريق الحق لاحد ويوجد ذلك الاحد ويسمى أيضاً ضالا بل الكفرة كاهم كذلك ثم انه أشار بقوله بين بيان طريق الحق الى ان من فسر الاضلال بوجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا يفسر الهداية ببيان طريق الحق لا بوجدان العبد

مهتديا وحيئذ يندفع ما ذكره الفاضل المحشي من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر وجدان العبد مهتديا وحيئذ لا نفوت مقابلة الاضلال بالهداية اه وسأتي من المارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما نمود فهديناهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما نمود فهديناهم الخ لا متاع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استجابهم العمى على الهدى علي ما هو المشهور كناية عن عدم اعتدائهم فالمنى وأما نمود فدعوناهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمى أي الكفر على الهدى أي على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون الخ) أي ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما نمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وأما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً الخ) أي ويرد على هذا المعنى أيضاً ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يم الكمال فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى اليان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافق الآيه والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها الحاشي أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث انه طريق الصواب فيها يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفى (قوله وما يقال الخ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدونوع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلاً عن أن يكون بمدوحة (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة إنما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان مدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا أن يقال في مقام المدح فلان مهدي أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن الخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام لكل فلا يناسب المدح وكونه تاماً أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى أهدنا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أي على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاعتداء أيضاً ضرورة أن الاعتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أي ليس مهدياً فاصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعمم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والاصح فيها أنهم (قوله من حيث انه طريق الصواب) حينئذ يكون مال الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر أن محط الفائدة في المقيد هو التقيد

(قوله ان الجواب المذكور) هو الابراد بن مات طفلاً ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى الخشي لكان أولى لكن اكنى بما سذكروه من قوله والامر في عدم ورود الاشكال اظهر وأما ان الأصل له عدم خلقه أو اماتته أو سلب عقله فليس مختصاً باليمن لم يعتبر في الانفع الخ ولا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كلهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله) فلا يكون بخلاً وسفهاً) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول الخشي الخيالي فتركه لا يخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الأصل لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاء بما كانوا يعملون) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المنفرة أصلح بالنسبة الى الكفار (قوله ولو سلم كون عدم

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعزلة أو عن التثيت والدوام عليها على ما يقول معاصر أهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الأصل الخ) أي الاتق له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الأصل الخ) أي بل الاتق في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم أي التمكن فيه لكونه أعلى المنزلة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الاتق جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه الايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الاتق جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعه فكون الأصل في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة أجلى هذا وأما ما ذهب اليه معزلة بتداد من أن معنى وجوب الأصل ووجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الخشي والشارح وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الأصل واجباً على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والجهل والحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الأصل المقدور بغير الضر لانهم قالوا الأصل المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان أصلح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل أن يطفى ويستكبر فيقع في العقاب الا كبر (قوله حاصله ان الأصل أمر لا يستوجب الخ) يعني لا نعلم ان ترك الأصل يكون بخلاً أو سفهاً لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بمواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى المبد فلا يكون بخلاً وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الأصل الى المبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعزلة الخ) أي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الأصل لاقتضائه الحكمة واشتداله على المصلحة لا يخالف مذهب المعزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الأصل اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الأصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حق تكون المغفرة ترك الأصل بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فعنى كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم

المغفرة أصلح) بناء على ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الأصلح عليه تعالى لا لاستيجاب فليس

الكفر العقاب وعدم المغفرة
(قوله ولا يلزم من ذلك
الحج) دفع لما يقال ان المغفرة
كما انها اصلح على تقدير
ان تفر أي على تقدير
وقوعه فكذلك هي اصلح
في نفسها وقد سلم سابقا ان
عدم المغفرة اصلح في نفسه
حيث لم يقيد اصلحيته بشئ
فيلزم ثبوت الاصلحية في
نفسه للضدين أعني عدم
المغفرة والمغفرة وهو محال
وحاصل الدفع ان الاصلحية
في نفسه انما تكون وثبتت
بوقوعه ووقوعه محال فلا
تثبت الاصلحية للمغفرة
لحالية وقوعها عندهم (قوله
وان كان يجب عليه الحج)
يمكن ان ينتق على اسمه
الحكيم فان العلم هو الذي
يعلم ظواهر الامور والخير
هو الذي يعلم بواطن الامور
والحكيم هو الذي يعلم
ظواهرها وبواطنها ومضارها
ومنافعها ولما لم يمكن النفع
والضر في حقه تعالى ثبت
رجوعها الى العباد فتقضي
حكمه وجوب رعاية الحكم
والمنافع ودرء المضار والمفاسد
تفطن فان لله الحجة البالغة
كذا قال بعضهم (قوله
وهذا كله) أي ما ذكره

فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة
فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان تكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح
موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم الحال الحال ولو سلم
ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجوز ترك
الاصلاح الذي هو عدم المغفرة على التقدير الحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك
محالاً في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمعلق بالحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لامع الزمخشري
قال الفاضل الحنفي ولتأمل أن يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان
عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده أن الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث
جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة
تركه اذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا
لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها
يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب
هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً
تردداً على ما ذكره الحنفي (قوله وهنا بحث الحج) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو
انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخلافه وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى
رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة
(قوله اللهم الا أن يقال الحج) أي اللهم الا أن يقال في دفع هذا البحث ان المراد بذي الوجوب على
الله تعالى اني وجوب الخصوصية على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبغثة الرسل وعقاب
العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلاح لانني رعاية مطلق الحكمة فانه لازم ان يحكم
العلم بمواقب الامور (قوله قبل معناه اقتضاء الحكمة الحج) يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضائه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس
معناه استحقاق تاركه اللام الحج (قوله وجوابه انهم الحج) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند
المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة قصصاً
مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم الحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وان صح ذلك
الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته
تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاصر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك
ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه قصصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصلح لا تطلع عليها وان كان
يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والتبع المقلين فانهم لما قالوا ان
ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلاً لا يجوز على الله تعالى حكماً

للمعتزلة من انه لو ترك لزماً الاخلال بما يقتضيه الحكم والتالي باطل فالحكم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به قص مستحيل على الله فلزمهم ما زعم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أي يسند الفلاسفة إيجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والحدود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وقُدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البته ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نفهم يقيناً ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً وان جاز ان يتقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والمجب الخ) أي المجب من متأخري المعزلة أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من محيى القيامة والحشر والصراط والميزان والكور والتعذيب والتعجب ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبها على ذاته تعالى من الاصلاح والطف والتواب والعقاب بزعمهم مع أنهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وقُدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والفتح للاشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم يتكبرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يترضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في المنتهات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله تقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفاً على اثبات الصانع وكونه عالماً قادراً في ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالقرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والفلة) كما في قول الشاعر *

(قوله ان الاختلال به أي)
بواحد من تلك الخصوصيات
لا يجيبها ولذا عدل عن
بها الى به (قوله اضطر
متأخروا للمعزلة) أي الى
القول بان معنى الوجوب الخ
(قوله كما في العاديات) أي
كون معنى الوجوب انه
يفعله البته نظير العاديات
التي لا يقولون فيها بالوجوب
(قوله والتعجب والتعذيب)
في التمثيل بهما تأمل ويمكن
ان يدفع بان قولهم بوجوب
التعذيب والتعجب ليس من
حيث اخبار الشارع بهما
بل من حيث وجوب
عقاب العاصي واثابة المطيع
والتمثيل بهما من الحثية
الاولى لامن الثانية (قوله
ونحو ذلك) كالجنة والنار
والسؤال والحساب (قوله
اشارة الخ) قرينة ترك
تقييد المقابل بالاتفاق
وتخصيص قوله ولا للعقاب
بذلك القيد

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبسبب

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح (٣١١) المواقف لا يقال الاستواء بمعنى

الاستيلاء يشعر بالاستواء بالمعنى
والمقاومة والمغالبة أى
يشعر بسبق هذه الأمور
المستحيلة في حقه تعالى
وأيضاً لا فائدة حيثئذ
لنخصيص العرش لأن
استيلاءه تعالى يعم الكل
لأننا نحجب عن الأول بمنع
الأشعار ألا ترى أن لفظ
العقاب لا يشعر به كما في
قوله تعالى (والله غالب على
أمره) لم ربما تفهم هذه
الأمور من خصوصية من
أسند إليه الاستيلاء في أمر
مخصوص وعن الثاني بأن
الفائدة هي الإشارة بالأعلى
إلى الأدنى إذ تقرر في
الأوهام أن العرش أعظم
الخلق فإذا استولى عليه كان
مستولياً على غيره اهـ (قوله
قال الفاضل المحشي) أى
معتزلاً على قول المحشي
الخيالي ولا شك أنه سفطة
حيث قال كيف يكون
سفطة وقد روى الخ
(قوله ليس المراد بالحي
هنا) أى فيما حكم الشارح
رحمه الله بمحالة تعذيب
غير الحي وجوز البعض
تعذيبه وحاصل الجواب أن
كون تعذيب ما ليس فيه

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى إلا الله ويوصله بقوله * وإراسخون
في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه إلى الله تعالى وإن
يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه قال الاستواء
معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتع
العقلية ليس بدليل في حقنا لأن علمه مفوض إلى الله وما علينا إلا أن نصدق به بأنه من عند الله تعالى
(قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف أنه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك
كما يتبع الملك جعلوه كتابة عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى
فلان على السرير إذا صار مالكاً وإن لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقوله تعالى
وقالت اليهود يد الله مغلولة * أي هو مجل بل يده مبسوطان * أي هو جواد من غير تصور يد
ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار أحرانهم بها) العرض في اللغة (يش آردن) تفسير
العرض بالأحراق تفسير باللازم لأن الأحراق لازم لمرضهم على النار كما أن القتل لازم لمرضهم على
السيف (قوله وقوله تعالى * وبوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية أن عطف
قوله وبوم تقوم الساعة على قوله النار يرضون عليها دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة ولا
شبهة في كونه بعد الموت لأن الآية في حق الموت وما ذلك الأعذاب القبر إذ لا نفي به إلا العذاب
الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال أن الفاء الخ) يعني أن الفاء تدل على
أن إدخال النار عقاب الأعراق متحقق بلا مهلة ومعلوم أن عذاب القيامة متأخر عنه زماناً طويلاً
فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المتكبرون من أن
أزمة الدنيا في جنب أزمة الآخرة أقل قليل فلقائهما استعمل الفاء فتأويل لاداعي إليه (قوله جوز
بعضهم تعذيب غير الحي الخ) ذهب الصالح من المعتزلة وابن جوز الطبري من الكراميه إلى جواز
تعذيب غير الحي وهو سفطة ظاهرة لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي
قد روى رواية مشهورة أن بعض الأشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وإن بعض
الأشجار قد صار باكياً حتى أنقطع ماؤه عنه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى
وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الأشجار والأحجار إدراكاً يكون سبباً
لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك أن ليس المراد بالحي هنا ما يباد فيه الروح وبصدر عنه
الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فإذا خلق الله تعالى فيه إدراكاً يكون سبباً لإدراك الالم
واللذة يكون حياً لا جاداً ولذا قال الشارح في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الأجزاء أو
بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل أن
تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها أيضاً سفطة * وحاصل
الدفع أنه واضح الامكان فإن الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورها
بذلك (قوله قالوا أن أعيد الوقت الأول الخ) أى قال المنافقون لإعادة المعدوم بعينه أنه لو أعيد فإن
أعيد وقته الأول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعاداً لأن المعاد هو الواقع

حياة بمعنى الإدراك للذة والالم سفطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحي بمعنى المعاد إليه الروح المصدر للأفعال
الاختيارية وإن كان حياً بالمعنى الأول ليس سفطة ولكن ليس المراد هذا

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأً والا أي وان لم
يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا
نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
(قوله أجب أولاً بأن اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يباد الوقت
الاول قولك فلا يكون اعادة للمعدوم بينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة للمعدوم بينه اعادة العين
بالمشخصات المتغيرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المتغيرة في الوجود
الخارجي فان زبداً الموجود في هذه الساعة هو بينه الموجود قبلها وما ذكرنا من اننا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي
والتفكير الذي يحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وان كان
الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات
يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص
بغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان
حاصلاً في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد الملل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا
نقول حينئذ يحصل اعادة للمعدوم بينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت
الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال بمحمّل أن يراد الخ) يعني إنما يلزم تبدل
الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن بمحمّل أن
يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات حينئذ
لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع
انه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل
الاشخاص الخ وعدم افادته الملل لبقاء المنع الجرد أعني لاننا لم ان الوقت من المشخصات الخارجية
بحاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المتغيرة في الوجود لان المتغير
في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في
الزمان الثاني مع اتقاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدّات الوجود الحادث فلا يكون
من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ
هو الموجود الخ) أي أجب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن الوقت معاد أيضاً
ولا نسلم انه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأً لامعاداً لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو
الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت هنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأً
بل معاداً فان كون الشيء مبدأً إنما يرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر
غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وإنما قال فرضاً لان اعادة الوقت
حين البعث غير واقع فان جسر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة محال
ولان اعادة الوقت بينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء وقته ضرورة ان الوقت السابق
بينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم

(قوله أعلم بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في
المواقف بعد هذا الكلام
ويحكي انه وقع هذا البحث
لابن سينا مع بعض تلامذته
وكان ذلك التلميذ مصرّاً
على التفكير بحسب الخارج
بناء على ان الوقت من
العوارض المشخصة فقال ابن
سينا ان كان الامر على ما
زعمت فلا يلزم من الجواب
لا شيء غير من كان بياحذك
وانت أيضاً غير من كان
بياحذي فبهت التلميذ وعاد
الى الحق واعترف بعدم
التفكير في الواقع وبأن
الوقت ليس من المشخصات
انه وفائدة هذه الحكاية
مع اباها عن فساد ذلك
الاستدلال التنبه على ان
ابن سينا ليس من المستدلين
بالدليل المذكور وان كان
من النافين (قوله من جملة
معدّات وجود الحادث)
الاظهر من جملة معدّات
بقاء الحادث اذ وقت الحدوث
يجماع الوجود المقارن لذلك
نوقت والمعدلاتي لا يجماعه
(قوله بين زمان الوجود)
أي وجود الوقت وزمان
وجود الوقت هو زمان نفس
الوقت

(قوله لم يتم الجواب الثاني)
 لان مبناه على فرض اعادة
 الوقت وفي هذا التقرير
 حكم محاليتها (قوله والا لزم
 تقدم الخ) لتقدم الوجود
 قبل العدم على الوجود
 بسده (قوله وهو) أى
 وقوع زمان زوال الوجود
 بين زمانى الوجود السابق
 واللاحق (قوله بمنع
 استحالة الخ) أى بمنع
 استحالة مطلقاً بل فيها
 تفصيل (قوله فيكون)
 أى فيوجد وقوله والتخلل
 عطف على اعادة فهو في
 حيز الكون المذكور أيضاً
 (قوله ان حاصل الخ)
 أشار ببيان الحاصلين الى ان
 حاصل الجواب الاول
 منع لزوم التخلل بين الشي
 ونفسه لتفاير طرفي التخلل
 بالذات وحاصل الجواب
 الثاني منع لزوم التخلل بين
 الشي الواحد من جميع
 الوجوه ونفسه فيكون
 ما ل الجوابين الى الترديد
 بين مراد المستدل فيمنع
 الزوم على تقدير ومنع
 الاستحالة على آخر

أن يكون للزمان زمان خلاصة الجواب الثاني اما لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ
 لان المفروض ان الوقت أيضاً ممداد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة الممدوم بأنه اما ان يمداد
 الوقت الاول وهو محال أو لا يمداد فلا اعادة للممدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضاً
 لو أعيد الممدوم الخ) أى قال النافون أيضاً ان اعادة الممدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين
 الشي ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشي
 ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشي بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب
 بمنع الاستحالة الخ) أى لا نسلم ان التخلل هنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال
 عنه الوجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال
 بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات أعما المحال لتخلل العدم بين ذات الشي
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشي ونفسه بأن يكون الشي موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد
 نفسه وهنا ليس كذلك فان الشي وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان
 الآخر ثم انصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشي ونفسه في زمان
 من الأزمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على
 ان الوقت ليس من الشخصات المتغيرة في الوجود والا فلا بد من اعادة فلا يوجد الزمانان (قوله وقد
 يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص الممدوم
 ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشي الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
 لجواز أن يكون الشخص الممدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالعوارض
 الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء متخصله في كلا الحالين فيكون اعادة الممدوم بعينه بقاء الشخصات
 والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان التشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت
 الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق
 وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص
 ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص
 ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من الشخصات
 بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الاجمالي بمعنى لو تم ما ذكرتم
 من أن اعادة الممدوم تستلزم تخلل العدم بين الشي ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً
 والا لتخلل زمان البقاء بين الشي ونفسه لانه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله
 وفيه بحث الخ) أى فيها ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص
 المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض
 ونفسه امكن المقصود ان اعادة الشخص الممدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه
 وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل أعما يتصور

(قوله مخالف لظاهر قوله الخ) (٣١٤) لان الاستثناء بالامن شاه الله يستدعي ان لا يهلك جميع ماسواه تعالى بما في

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان المشيه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصق لا الهلاك والاعدام بالمره (قوله هالك دائماً لانه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارت الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلاً مضمحل في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكاة الانوار تأكيدياً ذكره في الاحياء وبذلك عليه قوله آخرأ وان كل شيء هالك الا وجهه لانه بصير هالكاً في وقت من الاوقات اه (قوله لا دليل قطعياً الخ) اشار بنى الدليل القطعي الى ان الحكم يكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كولد دليل ظني على كونها أجزاء أصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه نطق التولد بمن الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

يقطع الاتصال بين الشيتين والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخال زيمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة الممدوم بعينه فانه يستلزم تخلل المدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى وقنع في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأوجب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى فناء عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضاً (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أى للأجسام والاعزاء لخروجها عن صفتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك وبذلك على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار روى العارفون من حضيض الجواز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائماً لا انه يصير هالكاً في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلاً وأبدأ (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على انه يجوز أن يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها التراب واليابات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يعم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحجي العظام وهي رميم قل يحجيها الذي أنشأها أول مرة * فانه صريح في أن الحشور هي الاجزاء الرميعة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأناه بعظم قد رم وبلي ففته يده فقال يا محمد أرى الله تعالى يحجي هذا بعد ما رم فقال نعم يمشك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كولد ولا دليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود لجواز أن يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان المذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذلة والالم سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً فيه على ماهو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهر مجرداً على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز أن يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من أجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بينها مع مغايته له في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وانت خير بأن دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المعارض من اتحاد أجزاء الجليدين غير مسموعة لا بد له من دليل لا يجوز أن يكون أجزاء الجلد الثاني غير أجزاء الجلد الاول قل عنه ولعل المدعي يبنى دعواه على ان مغايرة أجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي وأما نفي تعلق الالم بالجلد فقير معقول اذ القوة اللامسة تكون في

المدعي (اراد به المعارض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو أن المذاب للروح المتعلق به (قوله قال الجلد الفاضل المحشي) معترضاً على قوله وقد عرفت واه

(قوله وأبرد من الثلج)
ومن ثمة الحديث قوله صلى
الله عليه وسلم حافته
الزبرجد وآيته من فضة
(قوله فان ظاهر الاحاديث
الح) قال صلى الله عليه وسلم
في أول الحديث أندرون
ما الكور فلنا الله ورسوله
أعلم قال عليه الصلاة والسلام
فانه نهر وعدنيه ربي عليه
خير كثير هو حوض برد
عليه أمق الحديث كذا
ذكره بعض المحققين
(قوله وفي ذكره عليه
السلام) أي بناء على هذه
الرواية التي قدم فيها الطلب
في الصراط وأما الرواية
المشهور التي قدم فيها الطلب
في الحوض فوجهها هو
مراعاة الترتيب الواقعي
بين المواقف الثلاثة أعني
الحوض والميزان والصراط
(قوله أقوى للطلب) أي
ادعي لطلبه عليه السلام
من الحوض فان الاحتياج
اليه عليه السلام فيه أي في
الصراط والنجاة عنه أكثر
من الاحتياج اليه في شرب
ماء الحوض

الجلد فهو محل الألم قطعاً وفيه أنه ان أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر القصد اذ لا ألم في الجلد
الذي لا حياة فيه وان أراد أنه آلة واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الاجزاء
الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجلي برد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجليدين ميل الى التناسخ
ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المسترض الاجزاء الاصلية وفيه أن التناسخ
هو أن يكون البدن الثاني مقابراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا أن يكون جلده مقابراً لجلده
(قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الح) سواء كان نهراً على ما في رواية أو حوضاً على ما في رواية
أخرى * قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكونثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير
ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله
والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان
لم نجدوا فلي الميزان فان لم نجدوا فلي الحوض فانه يدل على أن الحوض في المحشر قال الامام الزاهد
في تفسيره روي في الاخبار ان الكونثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام
فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فلي هذا كونه في الجنة
لابتاني كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الح) اشارة الى دفع توم وهو ان هذا
الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب إنما يكون لدفع الظم
وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسام يجوز أن يكون للتنعم بالدفع الظم
(قوله ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له الح) دفع توم وهو أن يقال ان المتلى بالجحيم من المؤمنين لو
شرب منه يجب أن لا يظلم مع ان الظم لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى أن
الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب
بالظم الح) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظم بل يكون عذابه بغير ذلك فان
ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من اذن عن الاسلام عياداً بالله ولانسلم أن
الظم لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجه ان الطلب الح) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض
والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في
الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط
أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال
الفاضل الحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلاً لكن التركيب يأتي عنه اذ لا يحسن ان
يقال فان لم نجدوا في الموقف المتأخر تأخراً زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بل المناسب
أن يقال ان لم نجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب
في المتأخر للاشارة الى أن الطلب فيه أقدم وأجد (قوله والقول بأن تلك الجنة الح) يعني ما قيل
انه كان بستاناً في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الح) وأيضاً يجوز أن يكون المبوط عبارة عن
الاتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى
أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ فان لكم ما سألتم (قوله أي نخلقها لاجلهم الح) توجيه

(قوله بمعنى الخلق) كقوله تعالى (٣١٦) الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فما بدل من الفريقين لاصفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدنا) أي الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها في الاستقبال) الذي هو مدعا كوالفالدليل المذكور يثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو قيد قوله السابق لو وجدنا بقولنا في الاستقبال لم يحتاج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعا كقلبيده اذ المقصود اشتراك الازام وهو يثبت بذلك ايضا (قوله طريان العدم عليه) أي على الاكل وضير اقطاعه بضاراجع اليه (قوله على ماينه الخسني) بقوله الا في ذلك ان تقول الخ (قوله لانه الجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأى البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة فلذا لم

للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل والجميل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلفها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحمل أن يحمل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة انما تم لو كان الجميل تامة واللام للاجل لكن يحمل أن يكون الجميل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانياً له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لأن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فعنى نجعلها للذين يمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركا كنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الخ على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر) يعني حمل الجميل في الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن فيها وان كان لازماً لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجي فمدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد يمكنه من التمكن فيها لاجل زيد متمكناً فيها بالفعل (قوله بردي هذا الاستدلال الخ) أي بردي على هذا الاستدلال انه مشترك الازام بين الفريقين القائلين بوجودها الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقاً سواء كان الآن أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بقصد وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقاً لمعوم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت الزول) أي ليس المراد بالشيء الموجود وقت زول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجاً عن عموم الآية قال الفاضل الخسني لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الازام انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد هنا ذلك بقربه كونه محكوماً عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقربة الخارجية أيضاً فتحن أيضاً تخصسه بغير الجنة والنار بقربة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة في وقت زول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجديدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زماناً يمتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاع لحظة وانما حاصل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ماينه الخسني لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأثبتته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا أيهما بحيث يبقيان على العدم زماناً يمتد به كما في دوام الماء كقول فانه على التجدد والافتقار قطعاً (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب

يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

(قوله ويمكن الجواب بان
الح) وأجيب أيضا بان
المراد بالشرك اتخاذ الشريك
لله تعالى وإنما خصه بالذكر
لأنه أغش أنواع الكفر
كما أنه خص في رواية قتل
الولد خشية أن يطعم معه
والزنا بحليلة الجار لمثل ذلك
مع أن مطلق القتل والزنا
من الكبائر (قوله واليمين
القصوس) هي التي يحق المرء
بها اطلا ويطلق حقاً وسميت
غموساً لأنها تنفس صاحبها
في النار وفي القاموس أنها
التي تنفس صاحبها في الأنف
أي تفرقه فيه (قوله
ويؤيده) أي كون الجمع
باعتبار جزئيات حقيقة
واحدة قراءة الأفراد فإن
الأفراد باعتبار وحدة
الحقيقة فتدبر (قوله على
أن الآية الح) يعني أن
التوجيه لئلا كوركان لمنافاة
ظاهر الآية كونهما
إضافيين مع أن المنافاة غير
سلمة (قوله حديث النفس)
هو الخاطر الذي أشار إليه
حجة الإسلام في قوله هنا
أربعة أحوال للقلب قبل
عمل الجوارح الخاطر وهو
حديث النفس ثم الميل ثم
الاعتقاد ثم الهمة اه

أن المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان المدم مطلقاً والمراد بدوام أكلها دوام نوع الأكل وبالهلاك في
قوله تعالى كل شيء هالك هلاك الأشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلاً مع هلاك الأشخاص بأن يكون
هلاك كل شخص معين من الأكل بعدد وجوده ووجوده ووجوده وهذا الجواب مبني على ما ذهب إليه أكثر من أن
الجنة والنار لا يطرأ عليهما المدم ولو لحظة وأما على ما قيل من جريان المدم عليهما لحظة فلا يتم لأنه
يستلزم انقطاع النوع جزماً فلذا تركه الشارح (قوله أي المقصود منه) واللافت بحاله كما يقال هلك الطعام
إذا لم يبق قابلاً للأكل وإن صلح لمنفعة أخرى (قوله أن أريد به مطلق الكفر الح) جاصله أن الانحصار
في التسعة غير صحيح لأنه أن أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والآخر
وإن لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فيتي أنواع من الكفر من اتخاذ
الولد وإنكار النبوة وإثبات الخبز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضاً ويمكن
الجواب بأن الكفر إنما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشف من أنه لا يروى خلاف
في كون العمل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر هنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا
الصحيح أنهما حرامان ويؤيده ما ذكرناه أنه وقع في رواية أبي طالب المسي أن الكثرة سبعة عشر وبينها
إلى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين القصوس والسحر حيث جعل السحر من
الكبائر التي في اللسان وما في اللسان إلا تعلمها وتعليمها (قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الح) فإنه يدل
على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصفات إذ لو كانا أمرين إضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر إلا بترك
جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله
والتوجيه ماسيجي الح) أي توجيه الآية ماسيجي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر
وجمعها باعتبار الأنواع المندرجة تحته أو بحسب أفرادها القائمة بأفراد الحاططين على ما قيل من أن مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد إلى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى أن تجنبوا كبائر ما تنهون عنه
بصفة المفرد فقول الجحشي حريات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة إلى الجواب
الأول ويحتمل أن يكون المراد به الأفراد الحاصلة بحسب تعلقات الحاططين فيكون إشارة إلى الجواب الثاني
ولا ينبغي أن كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال أن تجنبوا الكفر لو جازته وموافقة
لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونها أسبغين إضافيين فإن أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصفات
حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منها أن ودعت نفسه الهما بحيث لا يهلك فكفها عن
أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما امتنع من الثواب على اجتناب الأكبر ولعل هذا متفاوت بحسب
الأشخاص والأحوال ولذا قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين (قوله على وجه يفهم منه عدة حلالاً)
يعني أنه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالاً لأنه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة
التكذيب (قوله لا يقال لاجتماع مع مخالفة الحسن الح) فإنه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المترئين (قوله قوله لانا قول الح) يعني أن الحسن إنما أثبت
المنزلة بين الكفر الجاهر والإيمان لا بين مطلق الكفر والإيمان فإن التفريق مضر داخل في
مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والإيمان مجماً عليه (قوله وقيل أن المراد) أي
قيل في جواب السؤال المذكور أن المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا يضر

(قوله فان مخالفة الاجماع كفر) (٣١٨) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا فتنقصر صرح به الشيخ ابن حجر

(قوله كانه التحق بالعدم)
ومن طاعة للنفاء ان
يحصروا النوع في الفرد
الا كلاً ولا كذب فيه اذ
حاصله اخراج الفرد الناقص
عن الجنس لا اعتبار خطابي
افاده بعض الافاضل
(قوله سابق الآية)
هو قوله تعالى انا انزلنا
التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون وفي
المواقف ايضاً وامتنا غير
متبدين بالحكم بها
فيختص باليهود فيلزم ان
يكونوا كافرين اذا لم يحكموا
بالتوراة ونحن نقول بموجب
اه (قوله ان شارب الخمر
معذب) اي عند الحكم
ايضاً لقوله تعالى انما الخمر
والميسر والانساب والالزام
رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه (قوله انما عبر
المصنف الخ) هذا ليس
تفسيراً لما ذكره المحشي
الحيالي بل تفسير ما ذكره
هو ما يأتي بقوله وانما عبر
في الآية الخ) وهو اشارة
الى ان ما ذكره المحشي
الحيالي توجيه لتعريف الآية
لا لتعريف المصنف واما وجه
تفسير المصنف فهو ما سيذكره
الشارح من قوله وفي تقرير

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أي ماقاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع خالفه على ما زعم هذا الجيب (قوله لان
المراد بالايان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد
مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان
الحديث وارداً على التعليل لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم
(قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما
أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان
عاماً شاملاً لفصل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وايضاً الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفى العموم لان
كلمة مامن ألقاها العموم لكنه مصرّف عن الظاهر والمراد عموم النبي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من
لم يحكم بشيء مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواضع ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة
بقريته سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل يفيد قصر المسند
على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر
ادعائي الخ) يعني أن المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم
ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم أن يكون
الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل
الايمان اجماعاً بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصرّف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل
الاستحلال وعدمه حالاً ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى الغفوي وهو الاستراي
من ترك الصلاة فهو سائر ثمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متممداً فهو
مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متممداً فقد كفر أي
قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند
اليه سواء كان للجنس أو للاستفراد يفيد حصره على المسند كافي قوله عليه السلام الا نعمة من قريش والكرم
في العرب يفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر
العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبان ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريته ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذباً
الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرأ ادعاءً بمجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس
عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين * الحزى الكامل
الموعود بالكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى *
(قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة
الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على
ما ذكره في شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد
وان قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الأربعة التي منها قوله وأيضاً (٣١٩) الكافر يستفده حقاً ولا يطلب له

عفواً أو مغفرة الخ ولم يتعرض له المولى المحشي لكشفه بما يفهم من قوله لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها من جواز أن يكون في العفو حكمة لا نطلع عليها لحفاها نعم لو قال على الدلائل الأربعة وتعرض لما ذكرناه لكان أولى كما لا يخفى (قوله دون المسي) أي دون إثابة المسي يعني فتسكن التفرقة بإثابة المحسن وعدم إثابة المسي لا بتعذيبه (قوله مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل) وتفيد اللاتلاق بلا قرينة وتخصيصاً للعام بالتخصيص ومخالفات لا قوايل من يمتد به من المفسرين بالضرورة (قوله تساوي ما نفي عنه الخ) أي المعصية التي نفيت عنها المغفرة وهي الشرك بقوله * لا يفتر أن يشرك به * والمعصية التي أثبت لها المغفرة وهي ما دون الشرك بقوله * وبفتر ما دون ذلك * فإذا كانا متساويين فلا يصح التفرقة بينهما وقد فرق الله بينهما فلا يصح التخصيص المذكور في الآية

ذهب إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه فهو الدهر وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطل وإن كان مع اعترافه بنبوته النبي عليه السلام يظن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي إذا كان ضير بعضهم راجعاً إلى المسلمين مطلقاً ومنهم المعزلة فلا يرد ما قيل أن قوله أن قضية الحكمة تقتضي الخ قول لا يجاب حكم الله تعذيب المشرك ولا يجاب بمقتضى الحكمة قول المعزلة دون أهل السنة والجماعة وأن قوله لا يحمّل الإباحة قول بالفتح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وأما قلنا أنه لا يردلان الفاتلين لا تمتناع العقلي ثم المعزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم أن هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعزلة أيضاً لأنهم أيضاً من أهل القبلة (قوله على أنه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على أن قوله وقوله لا يحمّل الإباحة قول بالفتح العقلي غير مسلم لأنه يجوز أن يكون عدم الإباحة لثافتها مقتضى الحكمة لا للفتح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالفتح العقلي (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم يرد على الدلائل الثلاث للمعزلة منوعاً أما على الأول فلأننا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسي والحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسي مثل إثابة المحسن دون المسي وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن الماصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكتمه عن رؤية الله تعالى في الجنة وأنحطاط درجته انحطاطاً تاماً وأيضاً لم لا تكون التفرقة الدنيوية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلأننا لا نسلم أن الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحمّل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع إلى الدليل الأول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلأننا لا نسلم أن اعتقاد ألا بدو يجب الجزاء إلا بدولاً بدلائله من دليل وعلى تقدير تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجابه جزاءه إلا بدقوله بوجوب جزاءه إلا بدعوي بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن أن الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع إلى الآيات والأحاديث والمعنى والمعزلة يخصصون الآيات والأحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيمتزى عليه بأن هذا التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى * أن الله لا يفتر أن يشرك به وبفتر ما دون ذلك لمن يشاء * أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلأن المغفرة بالتوبة يتم الشرك أيضاً فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يتم كل عاص والتعلق بالمشيئة ينافي فانه يفيد أن المغفور بعض المعصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لأن المغفرة بالتوبة واجبة عند عدم عقابها على أنها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر تعليقها بالمشيئة فائدة وأما أنه لا يصح التخصيص بالصغائر فلأن مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعلق بالمشيئة المقيدة للمعصية (قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمعزلة يخصصون المغفرة للمعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني أن مغفرة الله أعانتحق بالنسبة إلى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون

المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

(قوله مغفرة صغيرة غير الثابت) (٣٢٠) أى عن الكبائر (قوله لدفع العذاب) بل الشفاعة عندهم لمجرد رفع

الدرجات (قوله عليه) الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يردانه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون العرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو الثابت ومتركب الصغائر دون من لا يشاء وهو متركب الكبائر الغير الثابت فلا اشكال فاقبل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فريد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة تخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفوراً رحيماً * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتلقى به المشيئة هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى * يذهب من يشاء ويغفر لمن يشاء * أى يذهب الكفار واصحاب الكبائر الذين ما توافل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها اولاً تأمل فانه من مزلق الاقدام (قوله ولم ان يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور أى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعاً بين اذلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير الثابت بل يغفرها ان شاء ويذهبها ان شاء فصح التعليق بالمشيئة هذا لسكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح للواف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم أصلاً ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للمقائد العنصرية واما الصغائر فيمغونها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيمغونها عنها عندهم صغائر المحتجب عن الكبائر فلا ينافي قول المحقق قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما استطرذ ذكره هنا الخ) أى انما استطرذ الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتحك المعزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب غفاب العصاة والا فلا دليل له هنا لان المتنازع فيه هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب هنا الخ) أى جواب المعزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويمغونها عن البائثات * وقوله تعالى * او يوفين بما كسبوا ويف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى أهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فكنا بأنها مقرونة فيصير البعض مخصصاً للبعض يخص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الأدلة (قوله وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعزلة وحاصل الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الحلف فان الحلف في الوعيد كرم ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاجباط وبطلان استحقاق الثواب بالمصية قاسد فكيف كان ترك عفاهم بالدار خلفاً

أى على العفو عن صغائر المحتجب عن الكبائر (قوله) بهذه الآيات) وهي قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له اجره من خالدا فيها وقوله تعالى ومن قل مؤمناً متمداً لجزائه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ان الفجار لني جهنم (قوله هنا) أى في هذا المقام الذى هو نفي وقوع المغفرة لأهل الكبائر الذين لم يتوبوا (قوله لانه) أى العفو وهو علة لقوله ولا معنى الخ (قوله فيهما) أى في الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة (قوله بأنها مقرونة أى في النزول (قوله مخصصاً للبعض) قال بعض الفضلاء بدهذا فان قالوا آيات الوعيد أحق بالصوم لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بل آيات الوعد أحق به لما ان رحمته سبقت غضبه على انه يحتمل ان آيات الوعيد للمستحقين مع انها معارضة بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم فان تأكيد العام يقطع احتمال الخصوص على ما قررناه

مذموم ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عموماً الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما سر
 (قوله بل كذب متنف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه
 تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعد
 كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يثبت اخباره على المشيئة لجميع العمومات
 الواردة في الوعد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها جزراً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
 وعد الكريم فانه يجب أن يكون قطعياً لأن جواز التخلف فيه لزم لا يليق بشأه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله
 ويجوز العقاب على الصفة الخ) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف
 هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بينا وبين المستزلة لا الجواز
 العقلي فانهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يعني انه يتمتع فعلاً (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا
 حكماً بالجواز الوقوعي ولم يعمد بالقطع بالوقوع أو عدمه لان المسألة شرعية لا يستعمل العقل بآبائها وما وجدنا
 دليلاً شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللوقوع فكنا بسبب أنه قائل مختار * بفضل ما يشاء
 ويحكم ما يريد * أنه يجوز ان يفتر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما توهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم
 بالجواز اذ لا بد له أيضاً من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وأما التوقف في دليل يمين أحد الجانبين من
 الوقوع أو اللوقوع (قوله وما ذكره الشارح من الأدلة الخ) يريد أن المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه
 لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح اثبتت الجزء الاول من الدعوى
 دون الثاني مع أن الخصم أعني المستزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو أيضاً قائل بأنه لا قطع بوقوع العقاب وأما نحن فلنا
 في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فقد ترك الشارح ما يبينه واشتغل بما
 لا يبينه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح اثبتت الجزء الاول فيه دقة ولذا أمر الحنفى بالتأمل فاستمع لما
 يتلى عليك من مواهب الفيض ان الدليل الاول أعني قوله تعالى * ويفتر ما دون ذلك لمن يشاء * إنما يدل على
 أن لا قطع بوقوع العقاب على الصفة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى * ان الله
 لا يفتر أن يترك به * لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ الخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله
 تعالى في حقهم المغفرة أمهات الصفات المجتنبين وكذا الآية الثانية إنما يدل على ان احصاء الصفات والكبائر
 متحقق والاحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع
 العقاب قطعياً على الصفات فثبت الجزء الاول من المدعي وأما قائلان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان
 كذلك لزم أن يكون الصفات والكبائر بعد التوبة أيضاً موجباً للعقاب وهو باطل بالاجماع وبطل تكفير الحسنات
 السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على
 الصفات قطعاً فثبت بالآية خلاف المدعي فثبت أن المجازاة على ما يحصى إنما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد
 مقابلة الحسنات بالسيئات فينشد للخصم أن يقول ان مجتنب الكبائر لا يبق له استحقاق الصفات لتكفيرها
 الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام الحنفى وللفضلاء هنا كلام لا يبدى شيئاً
 سوى الملل اذ كله إجماع منشؤه هاسوه الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أي حاصل
 الجواب ان تكفير السيئات في الآيات عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله * ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
 عنه نكفر عنكم سيئاتكم * ان لما فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صفات المجتنب وأما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما انه لا قطع
 بالوقوع الخ) لما كان عدم
 القطع بالوقوع متحققاً بالتردد
 في الوقوع وبالقطع بعدم
 الوقوع وكذا عدم القطع
 بعدم الوقوع لما كان
 متحققاً بالتردد في عدم
 الوقوع وبالقطع بالوقوع
 اندفع توهم ان كلا من
 الماعين يستلزم الاخر لان
 حاصل كل منهما التردد
 والشك فينتفى بأحدهما
 عن الآخر فلا وجه لجعل
 كل منهما مدعي على حدة
 وان ما يثبت احدهما يثبت
 الاخر (قوله اذهوا أيضاً
 قائل الخ) لقوله بالقطع
 بعدم الوقوع لانه اذا قطع
 بعدم الوقوع صدق ان لم
 يقطع بالوقوع

(قوله لانه الكامل الخ)
 ولك أن تثبت كون المراد
 بالكبائر أنواع الكفر
 أو اشخاصه بأنه لو لم يكن
 للمراد ذلك لكان مقتضى
 الآية عدم تكفير الكبائر
 التي هي ما عدا الكفر
 وهو يناقض ما اقتضاه الآية
 الأخرى أعني قوله: ويففر
 ما دون ذلك لمن يشاء
 : من تكفير ما عدا الكفر
 لمن يشاء كبيرة كانت أو
 صغيرة فيلزم أن يكون
 المراد بالكبائر أنواع الكفر
 أو اشخاصه دفعا للتناقض
 ومن ذلك يتوصل الى
 قبيد التكفير بالمشية
 للتصريح بالمشية في الآية
 الأخرى (قوله لا نزاع
 في وقوعها) كما يدل عليه
 قوله تعالى فأنقمهم شفاع
 الشافعين وقوله وأقوا
 يوما لا تجزي نفس عن
 نفس شيئا ولا يقبل منها
 شفاع (قوله كراهة
 التحريم) يعني أن المراد
 بالمكروه الذي يستحق
 الشخص حرمان الشفاعه
 بسبب ارتكابه هو الصغيرة
 لاما لا يكون ذنباً (قوله
 لرفع الدرجة) أو المراد
 حرمان كونه مشفوعا

لان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بأفراد الخاطئين لانه الكامل فينصرف عند الإطلاق
 اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغار والكبائر داخل في السبب فلو لم يقيد بالمشية لصار مقتضى الآية أن
 تكفير ما عدا الكفر من الصغار والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية أن تجتنبوا الكفر تكفروا عنكم سببكم
 التي هي ما عدا الكفر من الصغار والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على أن تكفير ما عدا الكفر غير
 متعينة بل هي امامقيدة بالمشية كما هو رأى أهل السنة أو بالنوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع
 القرطبيين من أهل السنة والأعزال والافلام حجة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم تحمل
 الكبيرة الخ) دفع وهم كأنه قيل اذا كان التكفير مقيداً بالمشية فلا حاجة الى أن يتكلف ونحمل الكبيرة على
 الكفر اذ يصير المعنى أن تجتنبوا الكبائر تكفروا الصغار أن نشأ فلا يكون وقوع مفترها قطعاً * وحاصل
 الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور أن أحدهما يقيد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني
 بقاء تطبيق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة
 الصغار إنما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب أيضاً
 لمعوم قوله تعالى * ويففر ما دون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجدته الخاطر الكليل والذهن
 العليل وللفاضل هنا كلام يتوجب منه ذوو الافهام مبناء أن قوله ولو لم تحمل الخ اثبات حمل الكبائر على
 الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغار بدونها لا يكاد يصح على هذا التوجيه على أن الجيب
 مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف الى الكامل
 وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الآية محتملة وآية النفران المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويففر ما دون ذلك لمن
 يشاء * محتملة فيجب تخصيص المحتملة ففيه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحتملة أنه يففر ما دون الكفر
 من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبائر
 المغفرونة بالنوبة وجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنياً على الآية المحتملة (قوله
 أي المقبولة) لان الشفاعه الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال أن مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب
 المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعه كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام
 فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعه بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة)
 أي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعه يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الأدنى
 وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الأعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيماً مثل التعذيب بالنار
 ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعه المصدر المبني للفاعل أعني كونه شافعاً فالعنى
 أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شافعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان
 كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أو في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب
 أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي
 العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعه في حق
 تاركه الا أن يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي
 نعم الكبائر أي الذنوب) نعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعه للكبار وهذا دفع لما قيل أن هذا إنما يكون برهاناً
 اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار وأما إذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى * واستغفر لذنبك فان ذنبه

لمد دخول النار فيجوز كونه مشفوعاً لخروجه منها

(قوله فلان حصر جهة النفي الخ) يريدان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم (٣٢٣) من الآية لكن حصر جهة

النفي في الكفر غير معلوم منها قوله والمدعي انما ثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نفي النفع الكفر (قوله محققة) أي برهانية يقينية وذلك لانه يجوز عند الاصحاب العقاب على الصغار فتحقق الشفاعة يمكن ان يكون بتحقيقها للصغار دون الكبار وأما عند الحنابلة فلم يحزم العقاب على الصغار فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحقيقها للكبار فقط فتدل الآية على انها متحققة لاهل الكبار على مذهب الحنابلة فتكون الدلالة المذكورة الزامية لا تحقيقية (قوله بأنه يجزئ الشفيع بشفاعته) بدون ان يجزئ النفس العاصية بها وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم يقبل بشفاعته بخلاف ما اذا جاء الشفيع بشفاعته منفرداً عن النفس العاصية فتقبل بشفاعته لفارقه عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذ (قوله الا انه عرض له العموم الخ) لا يخفى انه اذا سلم عروض العموم لفرد المبهم ولو من أمر

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمعينة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عند عدم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لها وكوز ذنبه عليه السلام خاصاً لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الآية بمقتضى الأسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقييد الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها قبيح حالهم وتحقيق بأسهم (قوله لكن لا تدل على انها الخ) يعني ان هذه الآية بمقتضى الأسلوب انما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق أهل الكبار وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا اتفق ثبت النفع بها مطلقاً ولا نهال محل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعي أقول فيه بحث أما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في أهل الكبار أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية بني أصل الشفاعة) يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها في الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فتقول انما لا تبقى حجة (قوله ثم أنه يحمل الخ) أي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة أيضاً على الإطلاق لانه يحتمل أن يكون الضمير في قوله منها النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم يقبل منها فعمل الشفاعة يقبل في حقها بوجه آخر بأن يجزئ الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بمبدع المقام فليس بشي لان الموجه مانع بكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لمعوم الساب كذا في شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزئ نفس عن نفس الخ * منكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فمضمون الضمير أيضاً للعموم مرجعه يدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بمدني عارض عقلي ضرورة ان اتقاء الفرد المبهم لا يكون الا باتقاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعاً الى النكرة بحسب معناه الوضي فلا يلزم العموم الا ترى أنه اذا قيل لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير هنا أيضاً راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس راجع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضي من الاستخدام كما توهم الفاضل الحلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل الحنفي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب أصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر التريفة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور ومستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشي لان مراد الحنفي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها

من خارج فلا شك انه حينئذما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعملت النكرة حين وقوعها في سياق النفي في الامر العام لا في

عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصى والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فإنه كاشف عن التوضيح (قوله لم يقل الخ) أى لم يقل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى « لا يقبل منها » كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة قيم ذلك الضمير كما يم النكرة لم يعد جداول هذا هو مراد المعترض الا أن عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير راجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فإنه اختلف بين النحاة ان الضمير راجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لأنه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركاً للعقوبة المستحقة ويستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعزلة في بيان الشارح غير تمام وما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصدار مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف فيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حيث هو ظاهر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون تخفيف العذاب فيه أن العذاب عندهم مضررة خالصة لا يشوم ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بئنه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا بحر والتخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان « وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العدل الخ) لأنه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » من اتيان الاوامر وترك المنهيات « كانت لهم جنات الفردوس نزلاً » فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لأنه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فاعامل بالصالحات بجوز أن يرتكب كبيرة بل كباثر فيدخل مرتكب الكبيرة العاقل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول أيضاً غير تام لأنه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لتزنب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وأن كانا مخدلين في النار فلا يرد الجزاء على الجنابة (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي مبنى على مذهب المعزلة القائلين بالحسن والقيح القليلين والافسد أهل السنة نصره تعالى لا بوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن للواقع وان خفى وجه حسنه علينا ولا يخفى أنه اذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم تكن مضررة خالصة (قوله قالوا لولا الخلو ص الخ) أي لولا الخلو ص عن شوائب النفع لم يفصل عن مضار الدنيا فأن مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه الخ) أي يمكن منع قيد الخلو ص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد هنا لان

في قوله لم يعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم أن يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى قاله الفاضل المحشي (قوله في بيان ما قالت المعزلة) هكذا وقع في النسخ الواسلة بينا والصواب في بيان رد ما قالت المعزلة بزيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صفات غير المجتنب أيضاً (قوله ان غير المجتنب) أي الغير التائب والا فلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عندهم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة الى المجتنب والتائب (قوله فانها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولاً فإنه مضررة من حيث اذاقة الوجع ومنفعة من حيث الانابة في الآخرة عليه وفيه ان التعذيب في الآخرة من حيث اذاقة مضررة ومن حيث انه يطهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فانها مضار من وجه دون آخر على الاهمال دون الكفاية لا يفيد

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار الحاشي الخبالي بقوله والاولى (قوله وأما (٣٢٥) ما قبل) أي في دفع قول الحاشي الخبالي

والاول أن يمثل الخ (قوله)
 أن الإيمان الشرعي بعينه
 الإيمان القوي (يريد أن
 التصديق المتبر في الإيمان
 الشرعي بعينه التصديق
 المتبر في الإيمان القوي
 لأن نفس الإيمان الشرعي
 هو الإيمان القوي لأنه
 ينافي ما يصرح به الشارح
 من أن الإيمان في الشرع الخ
 فلي هذا لا يدفع ما ذكره
 القائل تدبر (قوله) وأما
 الشارح الخ (لا يخفى
 أن الشارح إذا منع
 حصول اليقين بدون
 الاذعان كيف يصح الحكم
 السابق بأن مرضى الشارح
 أن تلك المعرفة داخلية في
 التصور وأيضاً كيف يصح
 المنع المذكور وهو مخالف
 لصريح الآية الكريمة
 (وجحدوا بها واستيقظوا
 أنفسهم ظلماً وعلواً) وأيضاً
 المراد من عدم حصول
 الاذعان مجرد المكابرة
 والمناد وعدم التسليم
 والافتقار ولا شبهة في
 حصول اليقين لكثير من
 الناس مع غناهم ومكابرتهم
 فتح حصول اليقين بدون
 الاذعان محض مكابرة
 فالصواب إسقاط قوله وأما

النزاع في دوام أهل الكبار في التاد وخلودهم ومنع الخلو لا يستلزم أن الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على
 منع الخلو لأنه إذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخفى الله تعالى في
 المقاب للمع بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك
 لدفع توهم أنه إذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلوده الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام
 الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر (قوله لا محال أن يكون الخ) لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
 إلى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قبل من أن الإيمان في قوله تعالى
 * ألو من لك واتبعك الأرذلون * ظاهر في الإيمان الشرعي والكلام في الإيمان القوي في دفعه أن الإيمان
 الشرعي بعينه الإيمان القوي قال في شرح المقاصد الإيمان أفعال من الأمن للصيرورة أو التمعية باللام بحسب
 الأصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء
 لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان
 كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن لنا أتى كلامه فعلم أن الإيمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعلى قوله
 يتعدى باللام ويتعدى بالباء أنه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقبل أنه خالف في
 جعل الإيمان متعداً بالباء لليضوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله أي
 يحصل فيه منسوبة الصدق الخ) يعني أن لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق القوي
 أن يحصل في القلب كون الصدق منسوباً إلى الخبر أو الخبر ومقتل نبوت الصدق له في نفس الأمر فانه من قبيل
 المعرفة المقابل لا تكارئة وجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب أو انكار المفسر بكر ويدن وأما ما جعله من
 المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كرون صدق راجح يزي لأنه مستلزم الاذعان بل هو تغيير عنه ثم علم بعد الاتفاق
 على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق القوي وأن المتبر في الإيمان هو التصديق القوي اختلفوا في أم أهل
 هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضي الشارح أنها داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة
 الحاصلة من النسبة التامة الخبرة التصور وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق القوي ولذا فسر رئيسهم في
 الكتب الفارسية بكر ويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في
 حاشية شرح التلخيص أن المنطقي إنما ينما هو في المرف واللفظ وعلى هذا قال الشارح في التلخيص العلم أن كان
 اذعاناً للنسبة فتصديق والاقتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة أن تلك المعرفة داخلية في التصديق
 المنطقي فإن الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرة تصديق قطعاً فإن كان حاصلها بالصدور الاختيار بحيث
 يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لقوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم أنه جدار أو فرس
 فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لقوي فالنصديق القوي عنده أخص من المنطقي هذا يحمل الكلام وتفصيله في
 شرح المقاصد (قوله كما للسوفسطائية) فإن له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
 الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آمنوا الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * وقال * وجحدوا
 بها واستيقظوا أنفسهم ظلماً وعلواً (قوله هكذا حقه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان
 حاصلًا للسوفسطائي كما حقه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح : وينع حصول اليقين بدون
 الاذعان وينع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وإنما ينكرون غداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن
 سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان أن ابن سينا وأورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

الشارح الخ أعاده الفاضل عبد الرسول

وقال في كتابه المسمى بدلائل ما علق دانستن دوكونه است يكي فهم كردن واندر يافتن و آرا بتازي تصور خواند و دوم كرويدن و آرا بتازي تصديق خواند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عندنا سينا هو القوي المعبر عنه بكرويدن يلزمه أحد الأمرين إما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور وإما عدم انحصار قسم العلم إلى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الأمرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقض إنما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لا نالنا حصول اليقين بدون الاذعان ولا نعلم ان للسوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فإنه يذعن بوجود العالم إلا أنه ينكره بالأسان عناداً واستكباراً (قوله بقي هم نابتحت وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله أنه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي علم شامل للظن والجهل أيضاً بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الحاصلة عند العقل إلى التصور والتصديق قسمياً حاصراً نوسلاً بذلك التقسيم إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منه القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشرعي المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاملاً ثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال أعني المقصود ان الايمان تصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى القوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولا جل ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتدل النقيض أصلاً ولا يحتاج إلى اعتبار كونه قطعياً * قال الفاضل الحاشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد سلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً وأما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان عبارته في شرح المقاصد على ما قبلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف وأما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالفاً لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكم به من ان المراد بالايمان مناه القوي وأما الاختصاص في المؤمن به فمفني التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جملة المنطقيين أحد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فإنه من مزالقي الأقدام وأما ما ذكره الفاضل الحاشي من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يحطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقياً فان ايمان أكثر العوام من هذا القيل فدفوع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الضيق القوي الذي لا يحطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله إشارة إلى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونجمه كافر ايشير كل منهما إلى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من أمارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وأنه بمنزلة العدم وبواقفه ما أورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا أنكروه ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة اتفق فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المعبر في التصديق المعنى المسمى «بكرويدن» المعبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم فلا إشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مقصوراً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشئ يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى الحاشي سابقاً من الذهاب إلى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول أقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذي يعبر عنه «بكرويدن» وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لمساوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أولاً فن حيث اختصاه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عموم

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تغاير على الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تمام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد المحلين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يمرض جميع الاعضاء لجميع افراد الانسان لسواء صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لحل الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد المحل (قوله والسكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي لزم وجود السكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التلفظ فقوله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في الامر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي

وكذا البض والعداوة للشارع اذ فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يستعمل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله نجعله كافراً نجعله كافراً بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصم بالا اختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لا علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايماناً حداً لا يورث ايمانا لا لولا ذلك وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي كلامه وانت خير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق هو اعم من حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلها ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ وبطل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة أعم من حصول ذلك التصديق فذلك الحال أي حال النوم والغفلة أعم من حصول الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصل (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) يدفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول أعم من حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وإنما المتني في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازماً لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصل ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصد اقال لما ضل المحسني لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لانه ولا عرفاً انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نفس الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظته أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً (قوله ولذلك الخ) أي ولا جل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والسكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كلفياً فإمعي لا حتماله السقوط قلت معني احتماله السقوط انه يجوز صدور المتنافي عند الاضرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلاً (قوله على الامام) أي امام محلته وقربته وبلده ليحجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالشر والازكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ذكناً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فلي هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمر مرة لا يكون مؤثراً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسمها التصديق فقط فالأقرار حينئذ لا جراً الاحكام عليه فقط

(قوله فلو جوه الاول الخ) (٣٢٨) يريد انه يستبطل مما ذكره المحشي الخيالي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذي هو ان

اتمى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلتها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلاً فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لاسائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه التقوى الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولة لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً عاماً لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار ويان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان واقعه الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فين ويفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام ان سألته عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر لفظ تؤمن ثم يلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقياً على معناه الاصل الذي هو التصديق (قوله ان قلبه يحتمل ان يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه التقوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان التقوى القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الايمان الخ) يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى التقوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية بالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل يدل على ذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته والحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه التقوى وهو التصديق مطلقاً يكون مجازاً لأن المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يراد به انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شفت قلبه وعلمت انما الجزء الذي هو التصديق القلبي يلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قبل بدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان محجراً بالتصديق القلبي وكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكرامة بان أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه التقوى الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارع فان قيل لم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتقيم النقل عن المعنى التقوى وجب عليكم ان تجملوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يراد مذكره المحشي (قوله يراد به انه ليس المعتبر الخ) يعني انه ليس المعتبر عند الكرامة في الايمان

الايمان التصديق لاسائر ما في القلب فلا يراد ما نؤمن ان قول المحشي الخيالي لان الايمان في اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى المحشي ان المحشي الخيالي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور مما ذكره المحشي الخيالي وهو لا ينافي جعل المحشي الخيالي ايها الدلائل على شيء آخر افاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاض فان قلت اعتبار ذلك الايراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا سلم احتمالها في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بان الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث اه والا ولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى

بحر داللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملًا أو موضوعًا لمعنى سوى التصديق القلبي
 مصداقًا للتبني عليه الصلاة والسلام في العرف وأما بل المعتبر عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي
 من غير أن يجعل التصديق جزء منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي والنفوي للفظ الإيمان ولا شك أن المتلفظ
 بكلمة صدقة من حيث دلالة على التصديق القلبي مصدق للتبني عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بالأربعة
 وأن لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي إذا قلنا أن معنى كون اللفظ الدال معتبرًا عند الكرامية
 أنه معتبر في الوضع الشرعي والنفوي بطل ما قيل على الكرامية أنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلالة على
 التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول إذا افترض من اعتبار الدلالة أن يكون
 ذلك اللفظ عامًا على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول متحققًا لا معنى لاعتبارها مع أن الكرامية يعتبرونها
 ويعملون المقرر الغير المصدق مؤمنًا وأما قلنا بطل ما قيل إذا دخل ولا مشاحة في الأوضاع فإن الواضح لما عيّن لفظ
 الإيمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقًا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنًا أنه لا يتحقق
 مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم يعين اللفظ الدال مطلقاً مع أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم
 المدلول (قوله لم لا اعتبار لها في حق الأحكام الخ) تفريز لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول بمعنى
 لم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامية لأن مقصود الواضح
 من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك متحققاً يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة
 المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر فلا يخبري عليه الأحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق
 مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لا اعتبار الخ أي قال الكرامية من أضمر الانكار وأظهر الإذعان يكون
 مؤمناً لعمد وشرعاً لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بأرائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود
 في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ لذى هو مقصود من اعتباره دلالة وأما قوله ومن أضمر الإذعان الخ فذكره
 استعراضي لا دخل له في التأييد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظاً للمؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله يسمى
 مؤمناً أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لعمد وشرعاً لتحقق مدلوله النفوي كما يفهم من ظاهر العبارة ولا يلزم أن يكون مدلوله
 لغة مجردة لا قرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دلائل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق
 المصنّفان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهم ما عني الآثار اللازمة للقبض والفرح (قوله وفي
 المواقف أن الأقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي التصديق الإنساني يسمى إيماناً لغة ولا نزاع في أنه يترتب
 عليه أحكام الإيمان ظاهراً وأما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وفيهم عمومته كإلهه السابق على هذا عني قوله
 فالصديق أمامه في هذه المسئلة أو هذه اللفظة لا تها على معناها أنه حقيقة في الأقرار (قوله لا يقال لهم يجعلون
 الخ) هذا الاعتراض بقدم ماصرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير
 وأرد كما لا يخفى أنهم الآن يقال أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فمذهب الرقاش يشترط مع الأقرار
 المعرفة القلبية حتى لا يكون الأقرار بدونها إيماناً وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله
 رد آخر على الكرامية الخ) يعني ما ذكره الكرامية من أن الإيمان هو التصديق الإنساني بخلاف ما انعقد عليه
 الإجماع وهو الحكم بإيمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الأقرار المسامح (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً
 على المصنف ومتابعيه علي ما توهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الأقرار جزءاً من الإيمان فإنه مخالف
 للإجماع المتعقد على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الأقرار وأما قلنا أنه ليس رداً عليه لأن المصنف لم يجعل الأقرار

قوله في حق الأحكام) وأما
 في حق جملة مؤمنًا والحكم
 بإيمانه فتلك الدلالة المجردة
 عن تحقق المدلول معتد بها
 ومعتبرة لا قضاء الوضع
 النفوي والشرعي الاعتداد
 بها في ذلك ثم المراد
 بالأحكام الأحكام الأخروية
 لا الدنيوية التي يقتضيها
 ظاهر الشرع مثل الصلاة
 عليه ودقته في مقابر
 المسلمين إذ تلك الدلالة
 المعرأة عن تحقق المدلول
 معتد بها في حق هذه
 الأحكام أيضاً (قوله
 لتحقق اللفظ الدال) أي
 لتحقق صدوره عنه (قوله
 غير وارد) لأنه إذا كان
 المعتبر عندهم مجرد الدلالة
 لا تحقق المدلول يعلم أنهم
 لا يشترطون الموطأ وإلا
 لكان المعتبر عندهم الدلالة
 التي تحقق مدلولها غيب
 هذا خلف

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) (٣٣٠) قال الحنفي المدقق يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد

ركناً لازماً لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر
على الكرامية (قوله كافي قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم
تمظيلاً لثأنه كانه ليس داخل في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما
إذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفاً ليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان
العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وانعام الفرائض وما
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله انكثرة بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من
حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فتتعلق الايمان بالتفصيلي مزيد بحسب تعلق العلم بها فزيد
التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر
واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور
معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان انكثرة هذا الاعتبار انتقال من الاجمالي
الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الأبري ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل اعلم يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كافي عصر النبي
عليه السلام فانه كل زادت تلك الجملة ازاد التصديق المتعلق بها الاحالة كما لا يخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ)
أي وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى
زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس
الايمان هل يزداد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادة زيادة لازمة ان يزداد اعداده
المتجددة التي حصلت بتجدد الأزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة هذا المعنى أعني الزيادة بحسب
المدبرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الاعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن
الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي
وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسماً لفعال القلب
والخوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فديهم لمارك العمل خارجاً عن الايمان
داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم
اختلفوا فاعتدأ بي على وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج
فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه
عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية
الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الجبائيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

كلمتي الشهادة على ما زعمت
الكرامية اه (قوله هذا)
أي ثبوت عطف الجزء
على الكل في الآية
الكرية (قوله معدودة)
أي مخصوصة لها عدد
مخصوص محصور (قوله
بهذا الاعتبار) هو اعتبار
وجود الايمان بها (قوله
كمال الاجمال) بسبب
صيرورته تفصيلاً (قوله
فانه) أي فان الايمان
عبارة عن التصديق بجملة
ما جاء به النبي صلى الله عليه
وعلم فكلما زادت تلك
الجملة الخ هكذا كانت عبارة
بعض المحققين واختصرها
المولي الحنفي (قوله غير
نفس التصديق) وان كان
عبادة أخرى غير نفس
التصديق (قوله ما أبو علي
وابنه الخ) هذه الحاشية
بينها قلها الحنفي المدقق
عن الحنفي الخبائي وقال
في حاشية هذه الحاشية
جاء بتخفيف الباء اسم
قربة من قري كاذرون
فلا تغليب اه ويمكن
أن يقال اشتهر أبي علي
بالجبائية دون أبي هاشم
يصحح التغليب (قوله
جزء من الايمان) أي

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر الحثي الخالي ان ما كان التكليف به (٣٣١) بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل

ذكر المولى الحثي بهـ
ذكر الشيء المكلف به
بحسب نفسه الفعل والا
فسوق العبارة أن يقول
نفس ذلك الشيء (قوله
الابهذه الحثية) أي الا
من حيث تعلّقها بالسبب
المستلزم لذلك السبب
لان المقدور ليس الا السبب
(قوله فهو عدول الخ)
قال الحثي المدقق وجعل
التكليف بالايمان باعتبار
التحصّل عدول أيضاً
عن الظاهر اذ معنى وجوب
المعرفة حينئذ وجوب
تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا
حصلوا الايمان والتصديق
لا صدقوا وكونوا مؤمنين
مصدقين لكن لا بمثابة
ذلك العدول اهـ (قوله
نقبض ذلك العلم) أي
نقبض متعلقه اذ النقبض
للتعلق أعني المعلوم لا للعلم
كما مر في صدر الكتاب
(قوله ان تنسب العلم)
أي هو هذا القول الى
آخره وهو قوله حتى
لو وقع في القلب من غير
اختيارك لم يكن تصديقاً
وان كان معرفة وأما
قررنا الكلام هكذا
لان الظاهر ان قول المولى

انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً عمل بحث لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون قصداً (قوله
قلت النوافل بما تقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست بما جعله الشارع جزء من الايمان حتى يثنى بانتفاء بل
هي تقع جزء منه ان وجدت فالتم توجداً لا اعمال فالإيمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في
الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي
أتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب المالكية وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي
واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجاثين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أي
فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالماضي
المصدرى بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن
يكون الاسباب المنقضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به
وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتسخين والتبريد والقيام قال الشارع في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المأمور به اختيارياً أو مقدوراً أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن
المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من
الكيفيات كالعلم والنظر أو الافعال كالتسخين والتبريد أو غير ذلك واذا نظرنا لكثير من الواجبات وجدته
بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهية المحصورة التي يكون القيام والقعود والاقاظ والحروف من أجزائها ولا يتمكن
العبد من كسها أو اجزائها مع هذا لا يكون الواجب المقدور المتأثر عليه في الشرع الا نفس تلك الهية واذا تأملت
فرائس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه
بالفارسية بكر ویدن وبأوردانتن وراست كوي دانستن المقابل للتكذيب ولا يخفى في ان هذا المعنى من
مقولة كيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام
والتسخين على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارع من
أن المأمور به لا بد وأن يكون اختيارياً أو التصديق من الكيفيات على ما ذكره الآدمي من ان التكليف بالايمان
تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق بالهذه الحثية وهذا كمن يؤمر
بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمره بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول
عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظر الخ)
تأيد لجواب الشارع بما ذكره الامام الرازي أي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد تربية المقدمات
كالإيمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يستفاد نقض ذلك العلم عند الفلّة عن النظر
لان موجبه النظر اذا غفل عن النظر أمكنه ان يتقدم ما ينقض ذلك النظر فيكون النظري مقدوراً للبشر فلا
يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يتقدم نقضه اذ الموجب للحكم فيه تصوره فانه اذا أوجب
تصورها حكماً أيحياً لم يمكنه بعد تصورهما ان يتقدم السلب بينهما (قوله حينئذ) أي حين اذ كان المراد بكونه
مقدوراً أنه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى
الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

الحثي والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين

(قوله الا باعتبار المتعلق)
 فتعلق التصديق الاعماني
 هو ما جاء به النبي عليه
 الصلاة والسلام ومتعلق
 التصديق اللغوي والمنطقي
 هو النسبة مطلقاً (قوله
 غير يت من المسلمين مثلا)
 أشار بقوله مثلا الى انه كما
 يجوز حين كون غير
 صفة ان يراد من البيت
 نفسه كما قدره المولى
 المحشي يجوز ان يراد أيضاً
 أهل البيت ويكون التقدير
 حينئذ فسا وجدنا أهل
 بيت غير أهل بيت من
 المسلمين وحينئذ يطل
 كذبه بكثرة الكفار فيها
 لا بكثرة البيوت ويكون
 ذكر المحشي الخيالي كثرة
 البيوت في تعليل الكذب
 غير ملائم لشي من
 التقديرين اذ كلاهما
 بطلان بكثرة الكفار فمن
 هذا علمت انه لو أسقط
 قوله مثلا لكان أولى
 الا ان يراد انه اشارة الى
 مجرد تقدير آخر بدون
 لاحظة كونه ملائماً لتحرير
 المحشي الخيالي

حاصلاً بالاختيار أو لا فالصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون
 المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله
 قلت التصديق الاعماني الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان نصب باختيارك الخ فسير
 للتصديق المعترف في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير
 الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الاعماني
 واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول
 اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعانا بالنسبة فتصديق والانتصرون هذا يحمل
 كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن
 مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقاً سواء كان الجوارح
 أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مراداً قاله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام
 الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد
 والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
 تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح
 (قوله أي لم نجد في قرينة لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
 والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرينة لوط أحد من المؤمنين الأهل بيت من المسلمين فقد
 استثنى من المؤمنين فوجب أن يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك
 لكلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فسا وجدنا يتناغير بيت من
 المسلمين مثلاً أو كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير فسا وجدنا أحد الأهل بيت من المسلمين مثلاً
 يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرينة وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فسا وجدنا
 يتنا من المؤمنين الا يتنا من المسلمين مثلاً لا يكون ملائماً لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من
 جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لمحل كلمة غير على الاستثناء
 وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والجموع تمايل لفوله وانما قلنا
 كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشمراً يكون كل منهما وجهاً مستقلاً لان قوله لكثرة البيوت والكفار
 لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً
 فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلاً في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا ليلائم لجواز أن تكون كلمة من صفة لمقدر
 مثل الا يتنا كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات
 نحو قوله تعالى * ينضوا من ابصارهم * أي ابصارهم وهذا وقد قال العاضل الخليلي ان كلمة من في الآية لا تبعيض
 وهو وهم لانه قد اشترط فيه أن لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبله لانه لا يصح اطلاق السكك على الجزء ولذا قال
 في الباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين
 بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي معينة لصحة اطلاق الجرور على العشرين وغيرها وهما كذلك
 لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحسب لا يحتاج
 فيه الى هذه المؤنات ولا يرده عليه الاعتراض الا في بأن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لفوله فسا

وجدنا الخ رعاية لقواصل الآى فاصل الآية فا وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلامعنى انني وجدنا سوى بيت واحد من الاعم والاخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله) واعترض عليه (بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذا الآية على تقدير حمله على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لحوازه الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه محسب مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله) وقد يستدل بقوله الخ أي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى * ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منقطع على ان الايمان مقبول من طاليه (قوله) ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالعقبي ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه حينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سهرى فانك لا تحكم بهو من يطلب الكلام ويسماه لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً (قوله) أي فيها أرسل الخ) دفع لما رد على عبارة الشارح من ان قوله من أوامره ونواهيته يان لما أخبر فيلزم أن يكون الأوامر والنواهي من جملة الأخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالأخبار الأرسال فالعقبي فيها أرسل من أوامره ونواهيته أو نقول ان الأخبار على معناه وانما جعل الأوامر والنواهي أخباراً لاستلزامه له فان الأمر بالشئ يتضمن الأخبار عن وجوبه والنهي عن الشئ يتضمن الأخبار عن نحره (قوله) ذابستلزم التصديق الخ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالاً وأما تفصيلاً فبعد ان ثبت كونها أحكاماً فلا يراد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكاماً لله عندهم (قوله) فيبينها تغاير ظاهر أي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم أنهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ولقي التغاير بحسب الصدق (قوله) الاولى أن يقال الخ) حاصله أنا لاننا ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المتيقن هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلفنا آمناً أن يقال قد لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً ووجه اللوابة ان في جواب الشارح صرف لفظ أسلفنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى العموي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تفسير اللفظ يدل على المنع من قوله آمناً وتبديله بأسلفنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمناً وأيضاً لم نسلم نعمة اقامة آمناً اذ لمعنى لاسرهم بأن يقولوا آمناً لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمناً بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمناً (قوله) معارضة في المقدمة أي في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الاقباد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي ان يكون جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان للزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فعلى ما ذكرت لا يكون ما ذكره المولى المحشي مغايراً لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والمصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى (قوله) فالعقبي فيها أرسل من أوامره الخ) وقد يتوهم ان التصديق لا يتعلق بالأوامر والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيها أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة في كونه أمراً خبيراً صالحاً لتعلق التصديق به (قوله) والنهي عن الشئ الخ) هذا

بيان لقول المحشي الخيالي مثلاً

(قوله لكن رد عليه أن المعارضة الخ) (٣٣٤) لقائل أن يقول أن المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى أن دليلكم وأن دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاغراب آمنا الآية حيث نفي الايمان وأثبت الاسلام ونحو بر الثانية أن دليلكم وأن دل على أن الاسلام هو الاقباد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن رد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد إقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منقطع تلك المقدة يعني لا نسلم أن الاسلام هو الاقباد والاذعان والاقباد لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث (قوله وقد يقال إذا اشترط الخ) أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه إذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القاب كما هو الظاهر يدل الحديث على أن الاسلام لا ينفك عن التصديق لا متاع تحقق الشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشئ الخ) أي ما يقال ليس بشئ لأن مراد المشايخ بعدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي بأن مرادهم أن كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة إنما يثبت استلزام الاسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لأن التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن أن يقال أن الزاع إنما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمالم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على أن الاسلام يرادف التصديق لأنه يستلزمه أقول للموجه أن بقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به وهو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمه وجوده فلا يكون غفولاً وعدولاً عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وإنما قلنا ذلك لمقال الشارع فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والروى عن ابن مسعود أن الايمان يدخله الاستثناء (قوله أنه المنجى والمردى الخ) يعني المراد أن العبرة في الايمان بالمنجى والكفر بالمهلك والسعادة المنتهية أي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المنتهية بالخانعة فإن من ختم له بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد أن ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فإن ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينية (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي إذا قلنا أن المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فإن مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة أنها تقتضي بحيث لا يمكن تركه بل المراد أن الحكمة ترجح جانب وقوع الارسل ونحوه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى أنه يفضل البتة وإن كان تركه جائزاً في نفسه كعلمنا أن جبل أحد لم يتقلب ذهباً مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمته المعتزلة بحيث يكون تركه موجباً للسفه والعبث (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ) فإن الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ونحوه عن أن يكون مساوياً للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فإن لامختاراً بنحو اراه ماشاء (قوله رد عليه ما سبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع إنما يتم إذا لم يكن في جانب ترك الارسل

البداية بأن يدعى المستدل بداهة مقدمة دليله فحينئذ تكون المعارضة مع البداهة لأمع الدليل وكلام القوم مشحون به ومصرح به أيضاً في كتبهم ويحتمل أن يكون المستدل بقوله لأن الاسلام هو الاقباد والخضوع ادعى بداهة هذه المقدمة ويؤيده اطلافاً عن الاستدلال عليها (قوله عن توجيه الكلام السابق الخ) يريد أنه قد قرر أن قوله فإن قيل عليه الصلاة والسلام معارضة في المقدمة وتلك المقدمة كانت قول الشارح في أول هذا الشرح لأن الاسلام هو الاقباد والخضوع والذي ذكره الشارح في خبر هذه المقدمة هو قوله وذلك حقيقة التصديق وهذا القول يدل على ترادف الاسلام والايمان لا على مجرد الاستلزام وما ذكره الموجه لا يفيد الا امر الثاني وفيه تحفظ للموجه من وجه آخر حيث علق قول الشارح فإن قيل بكلام المشايخ حيث قال فلا يرد سؤال على المشايخ وهو على ما قرر منطلق بول ما ذكره

الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على أنه لا يصح من العبد أن يقول حكمة

حكمة خفية لا تطلع عليها وأما إذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق انت عبارة الخ) يعني ان عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وأنه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح الا في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بأنه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله روحه ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار أنهم آمنوا عن الحذف والمسح وهو ظاهر (قوله قبل لا بد من قيد يوافقه الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كمنطق الجهاد بأنه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجهاد فطلق الجهاد بأنه مفتر كذاب فانه يصدق أنه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند محدى المنكرين مع أنه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيى هذا الميت فأحياء ثم نطق الميت أنه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياءه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطاعاً لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجهاد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور البراءة لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقدم في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الايمان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا تقص بالقرضات المحضة (قوله على انه أمر أو نهي الخ) أي أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغ ما الى حواء أيضاً فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم ان النبوة لجواز أن يقصر اعلى نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فبني الامة لتني دار التكليف لانه ليس هناك انفس يصلح أن يكون أمة وفيه انه لا معنى للتكليف الا بالامر والنهي وقد تحققت في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزماً للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن افذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ أوحينا الى أمك ما يوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناداهما من تحتهما أي جبرائيل * ان لا تحز في قد جعل ربك تحتك سرياً * ويمكن دفعه بأن المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى * وقنايا آدم اسكن * الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحجة في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أو في المنام فان الانبياء يطلق في اللغة على القائم المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماء الكلام في المنام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق

انامو من ان شاء الله (قوله لم لا يكفي الخ) قال بعض المحققين الارسال الى الواحد كجوا مثلاً غير مفهوم ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك الى الناس أو الى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الامر والنهي اللذين بالواسطة كالامر والنهي بالنسبة الى ماعدا الانبياء فانهم بالواسطة الانبياء فان ذلك الامر والنهي لا يستلزم النبوة قطعاً وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر اذ حاصله ان أمره ونهيه ليس بالواسطة وما لم يكن الامر والنهي بالواسطة يكون المأمور والمنهي نبياً (قوله الامر من الله تعالى) احتراز عن الامر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك

(قوله بلا واسطة النبي) (٣٣٦) هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الامر بالالهام

الذي هو الفاء المعنى في
الزور بطريق الفيض وهذا
القيد لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها
بالالهام لا بالكلام المنظوم
وقوله في البقعة احتراز
عن الامر في المنام وهو
أيضاً لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها في
المنام لا في البقعة وسيظهر
كل ذلك إن شاء الله تعالى
(قوله قبل الواقعة) التي
هي الأكل من الشجرة
يعني ان كون آدم رسولاً
بعد الهبوط مسلم لكن قبله
غير مسلم (قوله وهو قوله
وقد يستدل أرباب البصائر
الحج) أي ما ذكره في حيز
هذا القول وهو قوله أحدهما
ما تواتر من أحواله الحج
ولفظه والمراد حمل قوله
وقد يستدل الحج على
الاستدلال الثاني (قوله
الاحتياج إليه) أي إلى
الجزية التي هي المال المقدر
على أمان الكفار (قوله
من خالص ماله) لأن
شخص الخس المشاع بين
الزراء (قوله بما ذكره)
مع أمحابه حال كونه حين
الذاكرة كائناً (قوله من
اشتدت غفلته) أشار به

أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله
فناداه من تحتها أي ناداه من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من
قبل نفسه لأن الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا واسطة الحج) أي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم
للتبوة إذا كان لاجل التبليغ إلى الغير لانه مشير بتحقيق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من
ذوي الألباب لتبليغ الأحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع ان
الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله تعالى * وقلنا آدم اسكن * الآية وبهذا اندفع ما ورد في الاربعين
لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا الآية * والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون
إلى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخل حواء في النهي من باب تغليب الخطاب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى * أسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله أما نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام إلى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على أظهار المعجزة على التبيين وهو كلام الله تعالى الذي
أشار إليه بقوله أحدهما أو على سبيل الإجمال وهو سائر معجزاته التي أشار إليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الحج ومبنى
الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه
ادعي ذلك الامر العظيم الحج (قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام الحج) يعني ما يورد من ان عيسى عليه السلام
رفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعة ما يدل على نسخ شريعة
محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الابراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة بني نفل لا نسخ (قوله على
انه الحج) أي على انما قول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج
إلى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لحصول استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام
تقرب القيامة وتكثر الأموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساكر الاسلام إلى جزية الكفار (قوله كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب) أي كسقوط حصص مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوماً قد أسلموا ونيهم
ضمنية فيه فينال قلوبهم بالاعطاء واشراف يرتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام لظواهرهم وأتباعهم وقيل اشراف
بنات لقول علي أن أسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من
خمس الخس من خالص ماله وكان نصيب المؤمنين في زمان النبي عليه السلام لكثير سواء الاسلام فلما أعزاه الله
تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع
الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التأويلات ولا يشترط نسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما
في النهاية وانما سمي بمؤلفة القلوب لانه قد ألم قلوبهم على الاسلام باعطائهم الأموال (قوله مثل العقل والضبط
والعدالة الحج) أما القل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق الملوهمات كإدراك النور الحسي المبصرات ويعتبر كانه
وهو مقدور بالبلوغ فلا يقبل خبر العبي والمتهو وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق بجماعهم فهم معناه ثم حفظه
ببذل الجهد ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته بما ذكره على اساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه فلا يقبل
رواية من اشتهرت غفلته خافه بأن كان سهو ونسيان أغلب من حفظه أو مساهلته بصدقه اهتمامه بشأن الحديث
وان وافق القياس لقوات أصل الضبط بالنسيان أو بصدقه اهتمامه بصدقه الاستقامة في الدين ويعتبر

كأنه بأن يكون المرء مبرزاً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا قبل رواية الطاسق لقوات أصل المقالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدائه لقصور عاداته وأما الإسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو ثبوته على طريقة المسلمين وثبوت الأحكام بنسبة الأيوين بل اعتبر كاله أيضاً وهو البيان اجمالاً بأن يصف الله تعالى كانه على سبيل الاجمال وان لم يدر على التفصيل فلا قبل رواية الكافر والبدع وان كان عاقلاً ضابطاً عادلاً في دينه لانه قد يتعمد الكذب للمصير في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا قبل رواية المظنون والطعن امام الراوي بأن عمل بخلافه بعدار واية فيصير مجروحاً ومن غيره فاما من الصحابي فيكون جرحاً ان كان فيها لا يمتثل لخطأ والافلا ومن كان من أئمة الحديث فان كان مجرباً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحاً وان كان مفسراً بما هو جرح شرعاً أخافاً والطاعن من أهل النصحة لا من أهل العداوة والتمصيب يكون جرحاً والافلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني نوجاز كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازاً وقوعاً بطلان دلالة المجزأة على صدقه فيما أتى به من الحق تعالى مع أن دلالة المجزأة على صدقه دلالة عادية قطعية إنما قدنا الجواز بالقويعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فأنه لم بالضرور فان جيل أحدهم يتقلب ذهاباً مع جواز في نفسه (قوله وهكذا في السهواخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجهور المحققين لاستزاعه بطلان دلالة المجزأة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القباضي الخ أي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً لأن دلالة المجزأة في الأحكام التي تتعد وتصدق عليه وأما ما يصدربلا عمد وقد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المجزأة هذا والمتداه لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الأحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كآثار الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي رد على ما قالوا الهولم دل على أنه يتمتع بظهور الكبيرة عنهم لانه لا يوجب للفرقة والكلام في انه يتمتع بصدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً للمقصود (قوله اذ أولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لفرقة المؤمنين بل عدوها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً مقفوض بدعوة الخ كما هو حاصله انه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا التي يمكن أن سمع (قوله أي بطريق ضرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف للظاهر هو التفرع داخل خاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جلا له شر كما فيها أما أي جملاً أو لادمه له شر كما يدل قوله تعالى عما يشركون وأعلمنا ان المراد ذلك لان الحبل على ترك الاولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وقوله توجه الخ) أي في عبارة الشراح توجه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى يحمل العام على ماعدا الخاص بفرقة المقابلة (قوله وقوله مافيه) أي فيه من التكليف مافيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حفيظة عرقية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكتفي في الاستدلال (قوله وقوله وقوله) أي قد توجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الأقوال قبل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم زيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيته وقيل عيسى لانه روح الله وصفه والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله هو الاول) أن يستدل بقوله تانا كرم الاولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخبروني على أخي موسى وما يغني لاحتاد قول تانا خير من يونس بن متى فتواضع منه

(قوله لو لم) أشتر به
الى أنه يمكن منع قولهم
صدور الكبيرة يؤدي
الى التفرع للمالعة من الاقياد
بسنده وإن كان صدور
الكبيرة عن غير الانبياء
مؤدباً الى التفرع المذكورة
لكن لم لا يجوز ان لا يكون
الصدور عن الانبياء كذلك
ويكون هناك جهة خوارق
عادتهم ومن ضمن معجزاتهم
لا لتي ذلك من دليل
(قوله كما أعلم الله تعالى
موسى الخ) وكما أعلم نبينا
عليه الصلاة والسلام قوله
وا لله بصمك من الناس
(قوله نسبة الذنب) أي
المنسوب لظاهر آل الانبياء
وقوله الى غير الانبياء صفة
الصرف

لقائل ان يقول هذا مناف
للاية الاخرى المصروفة
بنسبة السجدة الى الملائكة
وهي قوله تعالى فسجد
للملائكة كلهم أجمعون
الا ابليس ويمكن ان يكون
التأمل اشارة الى هذا
(قوله وفيه تأمل ظاهر)
فقل عنه وجه التأمل ان
الاعلى لافيه من الخصوصية
اذا كان ما موراً لا يكون
الادنى أيضاً ما موراً لانه
ليس فيه تلك أه وفيه ان
مطلق الامر وان كان كذلك
لكن المراد هنا الامر
بالتدليل ولا شبهة في ان
امر الاعلى بالتدليل يستلزم
امر الادنى به كما لا يخفى
فالتحويل في توجيه التأمل
على ما ذكرناه تأمناً (قوله فان
جميع الكتب واحد الخ)
أي جميع ما يدل عليه
الكتب وكذا الكلام في
قوله في أنفسها وفي قوله
لكون جميعها كلاماً نفسياً
ولو لم يؤل بما ذكرناه
يصح الحكم بوحدة ما من
حيث ذاتها لما سيصرح
به من تعددها بحسب ذاتها
التي هي الانظم المتعددة
وبنا في أيضاً ما سيأتي من
حمل الوحدة على الكلام
النفسي لا على الكتب
(قوله من حيث النظم)
يريد إنما تعددت ذاتها

ومحوزاً ان يكون توقفاً منه قبل علمه كونه أفضل أو متعامنه في أصل معنى النبوة على ما أنشبر اليه بقوله تعالى *
لا فرق بين أحمد من رسله (قوله اذا لا أصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء
الاخراج فلا تصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قيمته حقيقة
وأما جملة قوله فبما نظر إلى الظاهر (قوله وقد يجلب عنه بأن أمر الاعلى الخ) أي وقد يجلب عنه الاعتراض
الذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بأن الجن أيضاً ما مورون مع الملائكة الا انه استغنى بذلك
الملائكة عن ذكرهم للقطع بأن أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر ما مورون بالتدليل علم ان
الاصاغر أيضاً ما مورون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع الى الفيلتين كانه قال فسجد الما مورون الا ابليس
وفيه تأمل ظاهر (قوله فينبذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجلب
بمعنى فعل هذا الجواب يكون الامر بالوجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلهم وعبر عنهم بالملائكة
تعليةً للاكثر على الأقل أو الاشراف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة اكونه داخلهم لكن تسميته
ملكاً مجازاً باعتبار التليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكاً على سبيل التليب لان محصله
ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذلك عن أحد هما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث انه) أي من حيث
كونه كلاماً غير متفاوت في تلك الصفة وإنما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في
أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله
النفسي فمضى الوحدة ظاهر قال جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها
كلاماً نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وإنما تعددت ذاتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم أي من حيث لوجود اللفظي لا من حيث الوجود المعنوي وحاصل التوجيه من ان كلام الله قد
يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أردبه في قوله
كلها كلام الله اللفظي فمضى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو
راجع الى الكل والمراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالقائل ان جميع الكتب متحد من
حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وإنما تعددت ذاتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم
وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وأعلى الدرجات كان نظمه في أعلى مراتب الفصاحة
وبلاغة وان أردب بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمضى قوله كلها كلام الله كما دلي على
كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي
لا تعدد فيه ولا تفاوت وإنما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فمطلق
التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحد من حيث
كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً
من المطلق التفسيرى بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المطلق المفسر ويكون ذكر المطلق عليه
استطراداً لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان ان جهة تفاوت الكتب ورجوع بعضها على بعض
اذا الخلفاء ائمتها وفيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان قد كررها استطراداً
ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك الحاشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات
الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته واعلم بجملة عطف تفسيرها لكن التعدد
محمول على معناه الحقيقي على ما مر بقرينه (قوله والاو أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كما ان
القرآن كلام واحد لا يتصرف فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاماً
تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورته أفضل كذلك

(قوله من تلك الجنة)
 يريد بها كونها كلام الله تعالى
 (قوله لكنه خلاف
 الظاهر) لاحتياجه الى
 تقدير دال (قوله من غير
 نص يدل عليه) ينافيه
 ما ذكره بعض المحققين منهم
 من قال المراج معراج
 ما رواه مالك بن عصمة
 وهو كان في القنطرة من
 الحطيم أو الحجر ، وقد ورد
 فيه ذكر البراق وما رواه
 أبو ذر وكان في المنام من
 بيت أم هانئ ولم يذكر فيه
 البراق (قوله على ما مر في
 صدر الكتاب) قال الحنفي
 الحياي هناك والحق ان
 السحر ليس من الخوارق
 وان أطبق القوم عليه لانه مما
 يقرب على أسباب كما
 باشرها أحد خلقه الله عليهم
 اه فيكون من ترتب الامور
 على أسبابها (قوله ولا يخفى
 فساد ذلك) فان المعزاة
 بتكرار كرامات الاوليا
 وأهل السنة يشبونها (قوله
 بمعنى الفراق) يريدانه كما
 في الاصل كذلك ثم استعم
 بمعنى مكان الفراق أو زمان
 وتعيين أحدهما موكول الى
 مناسبة المقام له كما فصح عن
 ذلك قوله فتقدير جلست
 ينسبها (قوله أي مكان
 فراقكما) أي جلست مكا
 أنها مفارقان عنه وهو

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الجنة لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وإنما قاله نسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بأن قال معناه كان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالتأني بالخير متعلق بالجموع فيكون المراج من السماء الى السماء أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المراج من السماء الى السماء أيضاً مشهوراً ليس بخالفاً ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك أحاداً ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق الملاحة حتى ينافيه (قوله) وقد يجب أن المراد الخ) أي قد يجب عن الاستدلال بالآية باناسلنا ان المراد بالرويا في المنام لكن لاننا ان الآية نازلة في شأن المراج فان المراد بالرويا الواقعة فيه رواية عمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام وأي في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية سألنا ان المراد بالرويا في المنام لكن المراد بالرويا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سألنا ان المراد بالرويا في المنام وان الآية نازلة في شأن المراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها فكما واستهزاء بهم كافي قوله تعالى أين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما بعدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكلة لقولهم تسكاهم واستهزاء (قوله والاولى ان يحجب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما يقتضي حشد محمد ليلية المراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعدد ما من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الراء خاص الخ) لم يحتمل السجوداً خلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهراً عن المسلم أو الكافر والاول اما ان لا يكون مقروناً بكمال العزاف وهو الموعونة أو يكون وحيداً مأموراً بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهراً عن النبي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو الكرامة والثاني أعني الظاهر على بدالكافر اما ان يكون موافقاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعني لاننا ان المديعي ليس الا ظهراً وأمر خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعزلة أيضاً قائلون بها والا أي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها نظائراً في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعزلة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال ذكر الخ) بحث على قوله بل لم يكن ذكرها على ذلك وحاصله اننا لانسلم ذلك قولكم والامسائل بقوله أتيناك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحاناً لمعرفتهم بمعجزته (قوله اعلم من بينا بالق الشياخ الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست ينسبها أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد لما قصد اضافته الى الجملة اشبهت الفتحة فتولد الالف ليكون دليلاً على عدم اقضائه المضاف اليه لانها انما تأتي للوقوف أو زبدت ما لكافة في آخرها لانها تكف المفتى عن الاقضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زبدت في آخر الالف أو كف بل أو أضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستملاً

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وهنالك فرض ان العامل في بينا وبينها الجواب لزم كونها مقدمين من وجه هو التقدم الذكري الذي يستدعي كون ذي الجواب مقدما على الجواب - ومؤخر من وجه هو كونها معمولين للجواب المؤخر ولك ان تقول ذلك الجزء هو الجواب فن وجه كونه عاملا في بينا وبينها يستدعي كونه قدما علما ومن وجه كونه مضافا اليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحا على من مات قبل الخ) انما قال صريحا لانه اذا افاد التفضيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الاولى وذلك لان التفاضل الذي نحن بصدده انما هو التفاضل بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم واما فضله على التابعين فيهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح رضي يدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزم الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية (قوله وفيها معنى المجازاة) أي في بينا وبينها معنى الشرط كما في اذا وهو تليق امر باخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذا واذا كما في قول الاصمعي * فينا نحن زرقه انما فهو العادل في بينا اذا لم يمنع من العمل حينئذ فعني قولنا فينا نحن زرقه انما بين اوقات نحن زرقه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينها معنى المفاجأة الكائن في بينك الكلمتين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد وباضافة اذا واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يبعد كلفوا حدة بعض اجزاها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو عز لها في المعنى فمعنى قوله بينا رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجاز زمان الثفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح الباب وامل هذا مبني على تجريدا واذا عن معنى الظرفية والافلا يتلوا ما ان يكونا ظرفي مكان كلهم ومذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذا لان اذا واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو قاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا للزمان والاحسن ما قال الشارح رضي في بيان اعرابها المحلي عند دخول اذا واذا في جوابها لان اذا وان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المنع فكان اذا واذا منصوبين في محل على انها ظرفا لمكانه وبيننا وبيننا على انها ظرفا لزمانه فتقدير بينا زيد قائم اذا راى هذا راى هذين اوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كان ظرفا لزمان فهما مضافان محرران عن الظرفية مبتدآن خبر هما بينا وبيننا فتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعي الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما قال كيف تكون الكرامة معجزة لثبته لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عداه من المعجزة من قيل الاستعارة المبينة على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما قال ان منطوق الحديث نفي افضلية أحد على أبي بكر لاني المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا يثبت الافضلية وان كان المنطوق لا يثبت بذلك فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد فهم منه اثبات افضلية زيد قطعاً (قوله بر دعيه انه ان اريد بموت الخ) يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يعد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم او بعد بموت ان اريد زمان موت النبي نبي منطوقه فضله على النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بموت النبي او بعد بموته لا يثبت التفضيل صريحا على سائر الامم وقائدة التقييد يفيد صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا الدريس والحضر والباس الخ) وانما كتني الشارح بذلك عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستمراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أي كثر أهل السنة والجماعة الخ) انما قصر السلف بأكثر أهل السنة ثلاثين في قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في فضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعاً لأن الثواب فضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع وينيب غيره (قوله) واما كثرة الفضائل فيما يعلم الخ) هذا يخالف لما قال الآدمي انه قد راد بافضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلاً وذلك ايضا غير مقطوع به فيها بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصا بها واحدهم الا ويمكن مشاركة غيره له وتقدير عدم المشاركة قد

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى ترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال أن يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما الزيادة شرفها في نفسها ولزيادة كبرها فلا حزم بالافضلية بها المعنى أيضاً (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وقته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في الصباح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهه في ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بقوا يعني أن ماوية وأحزابه بنوا عن طاعته بشبهه في ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنائهم بوجوب الأغراء بالأمة وتعرض الدعاء للسفك وظن على رضي الله عنه أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشارهم واختلاطهم بالمسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة لا يكون أصوب في بدايتهم فإي التأخير أصوب به (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها قورامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخلفاء أولافين جواب الشارح والحشي فرق ظاهر فإذ كره الفاضل الحشي هذا المعنى ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب أولى من جواب الشارح لأنه يشكل عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنه ما قاله خالف معهما أهل النبي فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من الخلفاء ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في اثنين لا يقتضي أن يكون بعدهما ملك أو إمارة بل خلافة غير كاملة (قوله فإن وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لأنه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الإمام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الأدلة) أي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الأئمة قد جملوا الخ وقوله ولأن كثير آمن الواجبات (قوله فليطلاق قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحسن والقبح الظليين متعلق بقوله لا يجب علينا غلاً (قوله وقد يقال المراد بالإمام الخ) أي المراد بالإمام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * أني جاعلك للناس إماماً * أي نبياً قلني من مات ولم يعرف نبي زمانه قد مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله وللمصيبة ضلالة) أي إنما كان عصيان الأئمة كلهم باطلاً لا ضلالة ولا إمام لا يجمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا يجمع أمي على الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه لا يلزم المصيبة الخ) حاصلة تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب الإمام معجز واضطرار يدل أن الضرورات تبیح المحظورات وهذا الحديث يندفع الاشكال بسد الخلفاء اراشدين البابية أيضاً (قوله أن قلت حقيقة العصبة على ما ذكر الخ) يعني أن العصبة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خالق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المصوم لمذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم أن هذا الاعتراض مما لا ورود له لأن الظالم على ما قرره الحبيب أخص من المصيبة لأنه المصيبة المسقطلة للمدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المصوم عاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع كون الظالم أخص من المصيبة بناء على ما استظهر من أن الظالم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة المصيبة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو أنها ما لا يمكن مع التمسك منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً بالفعل لجواز أن يكون له ما لا يجتنب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المصوم لا يلزم أن يكون عاصياً حتى يكون ظالماً ولا يفتي عليك أن حمل قوله حقيقة المصيبة أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية العصبة وما لها ذلك بنافه أيان لفظ الحقيقة والحق أن العصبة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم إن الظالم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصبة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) انعدام جواب الشارح على اعتبار كون الخلافة كاملة غير مشوبة بشيء من الخلفاء وعلى كون تلك الخلافة أيضاً متصلة متلاحقة على ما يدل عليه قوله وبعد هذا قد تكون قد لا تكون ومدار جواب الحشي على مجرد اعتبار التالى والاتصال بدون اعتبار كونها كاملة هذا وانت تعلم أن الجزء ليس مغايراً للكل فوجهية عدم مغايرة هذا المعنى لما ذكره الشارح وهم (قوله فلا اشكال) أي بعدم دلالة الحديث على المطلوب وهو المذكور بقوله السابق فيه بحث لأنه بظاهره يدل الخ (قوله فلا تدافع بين كلاميه) لكن حيث تدافع الجواب المذكور بقوله قلت قوله حقيقة المصيبة الخ وحمل المصيبة في قوله فغير المصوم على المعنى الذي ذكره في شرح المقاصد لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب حيثما ذكره المولي الحشي في الحاشية السابقة أو على ما يأتي من الحشي الخالي

المؤدى الخ) أى كما يقال من يؤذى المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظلم لنفسه مختصاً به بل يوجد بأى ذنب صدر عنه فالكلام المذكور لمجرد تصوير تقييد الظلم بقيد نفسه (قوله ولا يدل على نفي بقاءه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالماً وقاسماً فيصل إليه عهد الامامة وبعد صيرورته قاسماً لا ينزل أذ لا يدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل إنما يدل على عدم حدوثه أولاً لتكون الوصول آتياً حادثاً في الآن (قوله وحاصل الدفع الخ) وذلك أن الوصول كما يطلق على الوصول الآتى الذى يحدث في آن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر والآية تدل على نفي مطلق الوصول فتدل على العزل بالفسق (قوله راجع الى أحدهم) اذ لا معنى نسبة ذلك المكيال المخصوص الى المد بخلاف نسبته الى الاحد فان معناها المكيال الذى يكيل به ذلك الاحد ما أراد أن يكيله (قوله بمعنى النصف) كالعشر بمعنى العشر (قوله لقوات المعنى الذى ذكره الخ) وذلك لان المعنى الذى

غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التمدي على الغير فليس كل معصية ظالماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التمدي على نفسه كفى وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أى وقد يجاب عن احتجاج الخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * ان المراد بالهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى انى جاءك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب أن معنى جعل الامامة شورى الخ) يعنى ان هذا الاعتراض إنما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه اعين الامامة ذات مشورة بين ستة وبؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليه لينظر واقصوا الامامة أصلاً لهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بأمر اجتماعه عليه يدل على انه جعل الخلاف مشتركاً بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آتى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع) ما يقال ان الآية إنما تدل على نفي الوصول وهو أمر آتى لبقائه فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آتى ابتداء زمانى بقاءه فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الاتصاف بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاءه فيدل على الانزال قطعاً (قوله لا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آتى والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صنع الافعال) أى على اننا لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول الهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضاً (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ) يعنى ان أريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط ملكة الاجتناب فسلطانه ليس بشرط ابتداء لكن التعريب أعني استزمام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتعريب تام لكننا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأيد لا يشترط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود الخشني دفع ما قيل ان مباحث الامامة من المباحث العقبية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدلها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص الخ) أى النصف مكيال مخصوص أصغر من المدفعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يحجب النصف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوبه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرته النبي عليه السلام وحمايته مع صدق بينهم وخلوص طوبيتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام (قوله أى فأحبهم محبتي) اشارة الى أن الجار متعلق بما بعده دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في محبتي صلة وأداة للفعل مكمله ياد وهو واحد من الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والاصاق على ما قاله الفاضل الخشني لقوات المعنى الذى ذكره الخشني بقوله يعنى ان المحبة المتعلقة بالخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعنى المرأة والسروج جمع السرج وفي الحديث لمن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه المطاط) فان ترتب الحكم على الوصف بشرط العلية على ما بين في الاصول (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ) مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلو المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه محتمل

النسخ لكونه حكماً شرعياً ومثال النص قوله تعالى * متى وثلاث ورباع * فانه سبق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال الحنفي قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في التباس والطارار لا اختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وإن كنتم جناباً فاطهروا * فانه وقع الاشكال في النعم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد دخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس لأن قوله تعالى * وإن كنتم جناباً فاطهروا * بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال الجملة قوله تعالى * وجرم الزنا * لأن الرباقي أئمة الفضل وليس كل فضل حراماً بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بهد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال التشابه المنطوقات في أوائل السور واليد ولوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المستحل الخ) يعني أن تكفير هذا منصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولاً أصلاً أو يكون مؤولاً لا يمكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين بكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أي إذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحله مؤولاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتميم والتمذيب لا يدفع كفرهم لأن ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال الممصة الثابتة بالدليل موجباً للكفر أعمامه في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي فيه خلاف قال الشارح في التلويح أما الحكم الشرعي المجمع عليه فإن كان اجماعاً ظاهرياً فلا يكفر جاحده اتفاقاً وإن كان قطعياً قيل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً وأما الخلاف في غيره (قوله أي على تقدير كون الجازم عاصياً) اتفاقاً بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم أن يكون المعزلي مطيعاً أو عاصياً كافر إلا أنه آمن أو يأس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال أن من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد عدم العالم ببلز أن لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع أن هذه القاعدة أعماء في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالآفاق ولا يخفى أنه لا حاجة إلى هذا التقيد لأن أهل القبلة هم الذين انفوا وأصل ما هو من ضروريات الدين فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم إن هذه القاعدة الخ) المنصوص ودفع ما ذكره الشارح قياساً بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وأمثاله بشكل ووجه الدفع أن هذه القاعدة من الشيخ الأشعري ونابيه أكثر الفقهاء وهو المروي في المقتضى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا تكفر الشيعة وانعزلة فلا يجد القائل بالفضيتين فلا احتياج إلى الجمع (قوله أي اطلاع الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقاً سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الجن (قوله والمعنى أن له تعاقباً قرباً بالخ) أي معنى أنه لمس من الجن أن له تعلقاً وقرباً من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله رني فعيل) من رأى برأى فهو رني بمعنى فاعل فالمعنى أن له تعلقاً وقرباً من الجن (قوله وتابعة اسم فريق من الجن) والثاء فيه للتقل من الوصفية إلى الاسمية (قوله وغوره إلى قمر الأرض) غار الماء يغور غوراً أي سفل في الأرض (قوله بضم الفاء اسم كالتقوي وبمعناه) اذهبوا فأنى به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن إحدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم أن حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم يرادون) أي رد كل واحد من صاحب الحرث والنعم لكل من الحرث والنعم إلى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام الفضاها مضيت) ومن هذا يعلم أن حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك به الرجوع

(قوله ليصح ترتيب قوله الخ) يريد أن قوله آمن فيما بعد ناظر إلى قوله مطيعاً وقوله يأس ناظر إلى قوله عاصياً وقد حمل اليأس ههنا على قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الأمن على الجزم أيضاً فيجب أن يكون الجزم والعصيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب أن يكون الجزم والأمن والطاعة صفات أيضاً لشيء واحد فيكون الجزم والعاصي واليأس واحداً وكذا الجزم والمطيع والآمن (قوله لأن أهل القبلة هم الخ) إن أراد أنهم هم أولئك بحسب المعنى القوي لأهل القبلة فظاهر المنع وإن أراد أنهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فلم يكن لابد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحياً للفظ أهل القبلة بالتقل والظاهر عدمه

عنده) أشار بذلك الى أن العامي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول مجتهدين يظن غالباً أن قول احدهما أقوى عنده ولو كان عامياً وجب عليه العمل بقوله لا يقول الآخر صرح به (أي بأن للعامي الترجيح) الشيخ ابن حجر في التحفة (قوله اذا صار مجتهداً) فانه اذا بقي اجتهد المجتهد الذي قلده المقلد الذي صار مدعاً مجتهداً لزم اجتماع المتأينين والا بطل (قوله جميع العالمين) الذي من جهة رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذي هو شق من المدعي (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذي هو لازم عدم التخصيص مطلقاً أي في الآل وفي العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما ينبغي عليه الحشوي الخبالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح ولكن هذا آخر التحرير والتجوير في هذا التقرير الخطير ومن الله تعالى نستد للمؤفة في المبداء الصبر فهو

عنه ولا جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر اكون مافهمه أحق وأفضل وان كان مافهمه داود عليه السلام أيضاً حقا بشر بذلك قوله غير هذا وفق بصفة التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلاً آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأموال الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على أن ترك الأولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بأن التأييد بالنص واحداً عامياً هو فيها ثبت به صريحاً هو في غير الاجتهادات والبحوث في الاجتهادات الثابتة حكماً بالنص . معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرار الاوسط اذ بصير الدليل هكذا ثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحاً فهو واحد (قوله على ان القياس الخ) أي على اننا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يعم العليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعني ان أريد أنه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الأشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحاً هو الحكم الغير الاجتهادي فلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعي ان الحق في الاجتهادات واحد هو عامياً لموافق التفرقة بين الأشخاص فيها وان أريد أنه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً سواء كان اجتهادياً أو غيره فمتنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين المتأينين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استغنى عامياً لم يلزم تفضيل مجتهد معين من المجتهدين حقيقياً وشافعيّاً قادراً أحدهما باباحة التأييد والا خروالا خروجه منته ولم يترجح أحدهما عند عدم استقرار علمه على شيء منهما وأيضاً اذا اعتبر اجتهاد المجتهد فإن بقي الأول فحازم اجتماع المتأينين بالنسبة اليه والازم النسخ بالاجتهاد وكذا المفاد اذا صار مجتهداً (قوله الوجوه ان الأولان يفيدان الخ) يعني ان الوجوهين الأولين وان كان يفهم منهما صريحاً تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلاً لآبائه على أنه لا قائل بالتفضيل بين آد وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما أن يخص الخ) يعني أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجوهين اما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بأن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعي ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باقية ولا يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي أورده الحشوي (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أدلى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحزها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنها ان احسن الاعمال أحزها أي أتتها وأقوال كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أئمة المؤمنين فيتم الدليل على عمومته * هذا نهاية ما أردت ابراده في هذا الكتاب * مستعيناً بالملك الوهاب * وعليه الكلام في كل باب * والحمد لله على الأعمام * والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام * وعلى آله وأصحابه الكرام ثم بحمدته تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله زكي الكردى) بمطبعته في سنة ١٣٣٢ هجرية بمد البعدي الكلي في تصحيحه وتقيحه

